تاریخ اور ریاست کے باغی

ڈاکٹر شیل مایا رام

مترجم: وسیم الدین چودھری / سردار عظیم اللہ خاں میو

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ اور ریاست کے باغی

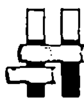
میوؤں کی ۵۰۷ء ''ء مزاحمت پر مشہور محقق و تاریخ دان

"ڈاکٹر شیل مایارام"

کا گراں قدر تحقیقی مقالہ

تاریخ اور ریاست کے باغی

مترجم: وسیم الدین چودھری / سردار عظیم اللہ خاں میو



فکشن ہاؤس

لاہور • حیدر آباد • کراچی •

An Urdu Translation of
"Against History, Against State"
By: Dr. Shail Mayaram

نام کتاب : تاریخ اور ریاست کے باغی
مصنفہ : ڈاکٹر شیل مایارام
مترجم : وسیم الدین چودھری/سردار عظیم اللہ خاں میو
اہتمام : ظہور احمد خاں
پبلشرز : فکشن ہاؤس لاہور
کمپوزنگ : فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز : سید محمد شاہ پرنٹرز، لاہور
سرورق : ریاض ظہور
اشاعت : 2012ء

تقسیم کنندہ:
فکشن ہاؤس: بک سٹریٹ 39-مزنگ روڈ لاہور، فون:37237430-37249218-042
فکشن ہاؤس: 52,53 رابعہ سکوائر حیدر چوک حیدر آباد، فون:2780608-022
فکشن ہاؤس: نوشین سنٹر، فرسٹ فلور دوکان نمبر 5 اردو بازار کراچی

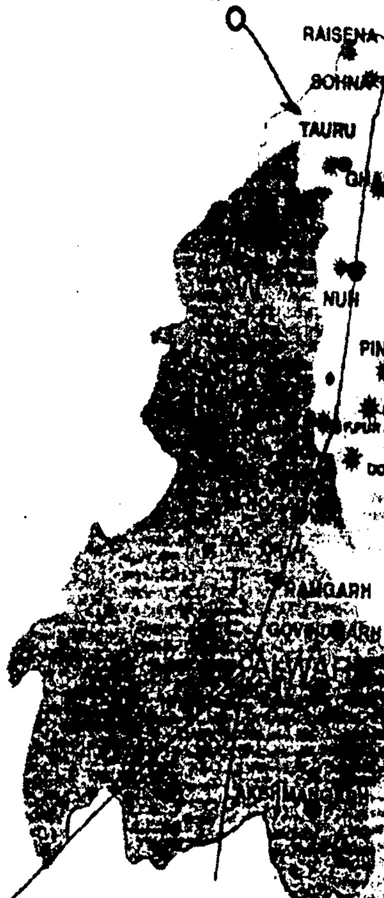
فکشن ہاؤس
لاہور • حیدر آباد • کراچی
e-mail: fictionhouse2004@hotmail.com

انتساب

شہیدِ حُریت بھگت سنگھ

کے نام

فہرست


DELHI
REWARI
GURGAON
RAISENA
SOHNA
TAURU
GHASERA
PALWAL
RUPDAKA
GURGAON
NUH
PINANGWAN
MAHU
DOHA
AGRA
BHARATPUR STATE
KAMAN
RAMGARH
DEEG
BHARATPUR
JAIPUR

میو کی اڑی پہاڑ پہ چڑھی

مجھے ہمیشہ ان لوگوں سے اختلاف رہا ہے جو تاریخ کو صرف بادشاہوں کی مدح سرائی کا نام دیتے ہیں۔ ہمارے یہ دوست یقیناً پچھلی نصف صدی یا اس سے کچھ زیادہ عرصے پر پھیلی اُس تحریک سے ناواقف ہیں جس کے ذریعے بہت سے معتبر مورخین نے تاریخ کو بادشاہوں کی عینک کی بجائے عوام کی نظروں سے اُس کے عصری، سیاسی، سماجی اور معاشرتی پس منظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اِن غیر جانبدارانہ تحقیقی کاوشوں کا ایک مثبت اثر یہ بھی ہوا ہے کہ علم تاریخ کے چہرے پر لپی بے جا مدح سرائی، جانبداری اور تعصبات کی کالک آہستہ آہستہ دُھلتی جا رہی ہے اور تاریخی واقعات اپنے اصل پس منظر کے ساتھ ہمارے سامنے آموجود ہوئے ہیں۔

میو اس لحاظ سے ایک بدقسمت قوم رہے ہیں کہ اس جدید رجحان سے قبل کی تمام تاریخی دستاویزات میں انہیں تہذیب اور سماج دشمن عناصر کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ طلائی سکوں کے عوض اپنا ایمان گروی رکھ دینے والے نام نہاد مورخین نے کبھی اس بات پر غور کرنے کی کوشش نہیں کی کہ سینکڑوں ہزاروں میل سے چل کر کسی کے گھر پر حملہ کرنے والا گروہ کیسے مہذب ہو گیا اور اپنے گھر اپنی زمین، اپنے وطن کی حفاظت کے لیے جان دینے والے مظلوم! وحشی، غیر مہذب، مفسد اور مجرم کیسے؟

ہندو ریاستوں اور انگریزی حکومت سے تو گلہ ہی کیا خود ان کے اپنے ہم مذہب نام

نہاد منصف مزاج سلاطین اور بادشاہوں کے لیے بھی برصغیر کی اس قدیم الاسلام قوم کا جان و مال ہمیشہ مال غنیمت ہی رہا۔ میو قوم کے ایک فرد کی حیثیت سے میرے لیے یہ امر باعث اطمینان ہے کہ بالآخر کچھ عرصہ سے چند زندہ ضمیر اہل قلم خواتین و حضرات نے میوؤں کے تاریخی کردار کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا ہے اور اس محب وطن، بہادر اور غیرت مند قوم کے سر سے اُس تاریخی کالک کا بار اُتارنے کی کوشش کی ہے جو سرکار دربار کے ٹوڈی اور خوش آمدی مورخین نے محض اپنے آقاؤں کو خوش کرنے کے لیے اس قوم کے سر منڈھ دی تھی۔

محترمہ شیل مایارام جدید ہندوستان کی ایک غیر جانبدار اور بیدار مغز مورخ ہیں۔ اُنھوں نے میوات اور میوؤں پر اپنی ایک عشرے سے زائد کی تحقیق کو کئی کتابوں کی شکل میں پیش کیا ہے زیر نظر ترجمہ ان کی انگریزی زبان میں لکھی گئی کتاب "Against History, Against State" کا ہے۔ اس کتاب میں اُنھوں نے سماجی، سیاسی اور معاشی پہلوؤں سے میوؤں کی کم و بیش ساڑھے سات سو سالہ مزاحمتی تاریخ کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کی تحقیق کا بنیادی ماخذ میوؤں کی زبانی روایت یا ''بات'' ہے جسے میو اب بھی اپنے سینے سے لگائے ہوئے ہیں اور جو اس امر کی بھی غماز ہے کہ میو اپنے ماضی سے کتنا پیار کرتے ہیں۔

میو قوم کے پڑھے لکھے طبقے میں ایک خاص بحث کافی عرصہ سے جاری تھی اور اکثریت کا خیال تھا کہ ہم میوؤں کے بارے میں تحقیق کرنا غیر میو کے بس کی بات نہیں۔ یہ بات کسی حد تک درست بھی تھی کیونکہ میوؤں کے رسم و رواج، زبان، شاعری اور موسیقی سے واقفیت کے بغیر یہ کام نامکمل رہتا اور غیر میو کے لیے ان تمام ذرائع سے شناسائی مشکل کام تھا۔ مگر حیرت انگیز طور پر محترمہ شیل نے نہ صرف ان تمام ذرائع تک رسائی حاصل کی اور بالکل صحیح نتائج اخذ کیے بلکہ حقائق کو بھی حتی الامکان صحت کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کی کتاب کا یہ ترجمہ یقیناً عامتہ الناس کو میوؤں کے بارے میں اپنا تاریخی نکتۂ نظر تبدیل کرنے پر مائل کرنے کی ایک اہم کوشش ثابت ہوگا۔

میو مزاحمت کے حوالے سے شیل مایارام کا یہ موقف بھی اپنی جگہ باوزن ہے کہ سات سو سال یا اُس سے زیادہ عرصہ تک مسلسل مزاحمت دنیا کی کسی قوم اور کسی خطے میں نظر نہیں آتی یہ میوؤں کی اپنی دھرتی اور اپنی تہذیب سے اٹوٹ محبت کا بھی ثبوت ہے جس کے دفاع کی خاطر وہ سات سو سال سے بھی زیادہ عرصہ غاصبوں کے خلاف مورچہ زن رہے۔

تراجم کے حوالے سے ایک اہم معاملہ اصل متن میں دی گئی اصطلاحات ہوتی ہیں جنہیں تراجم میں عام طور پر صحت کے ساتھ نہیں لکھا جاتا۔ راجستھان اور بالخصوص میوات کے حوالے سے قبل ازیں ہوئے تراجم میں اس قسم کی غلطیاں رہی ہیں۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اس کتاب میں ایسی غلطیاں کم سے کم ہوں۔ امید ہے کہ یہ کتاب آپ کے علم میں اضافے کا باعث ہوگی۔

خیراندیش

سردار عظیم اللہ خاں میو

0333-4242682

baghorvimeo@gmail.com

پیش لفظ

پہلی بار میو قوم کی زبانی حکایتیں میرے علم میں 1980ء کے وسط میں آئیں۔ اس وقت میں اپنے خاندان کے ساتھ شمال مغربی ہند میں راجستھان کے ضلع الور میں رہنے کے لیے آئی تھی' یہاں مجھے میو قوم کی اپنے ماضی کے ساتھ شدید جذباتی وابستگی سے واسطہ پڑا' جو ان کے لوک گیتوں سے بخوبی واضح ہوتی ہے۔ میو قوم کے افراد طبقہء اشرافیہ یا سیاسی اختیارات رکھنے والوں سے کبھی اتفاق نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہاں کسی کے لیے کسی قسم کے نرم گوشے کا تصور بھی نہیں تھا' جس کی وجہ سے راجستھان کے دیگر علاقوں میں یہ لوگ جاگیردار کہے جاتے تھے۔ اس کے برخلاف ان کے ایک سرکردہ فرد نے ایک سابق کلکٹر کے خاندانی منصوبہ بندی کے طریقوں پر عملدرآمد کرنے کی رائے دینے پر اس کو درشتی سے جواب دیا تھا: ''تجھے کیا! تیرے گھر کا تو نہیں کھاتے ہیں''۔ عام مقامات پر میں نے میوؤں کو انگریزوں' مغل بادشاہوں اور سلطانوں کے ساتھ اپنے معرکوں کے قصے کہتے سنا ہے۔ میو خواتین کے ایک گانے کا ٹکڑا زبانِ حال سے بہت کچھ کہتا ہے: ''پولیس تھانہ میری جوتی کے نیچے ہے اور سپاہی میری ٹھوکر میں''۔ ایک میو نے ایک بہت مقبول عام جملہ بھی دہرایا: ''میو تو مُلا کی بھی نہیں مانے''۔ میو قوم کی زبانی روایتوں سے ترکوں' اور پٹھانوں جیسا حاکمانہ اعتماد مترشح ہوتا ہے۔ حالانکہ مردم شماری کا ریکارڈ ان کو مسلمان باور کراتا ہے۔ میو شاعری اور میراثیوں کی گائیکیوں سے میں نے بے شمار کہانیاں جمع کی ہیں۔ الور کے لوگ اس وقت تک نہیں سمجھ پائے تھے کہ محض عوامی گانوں کے شوق نے میرے اندر کیا دلچسپی پیدا کر دی کہ میں تیسرے درجے کے لوگوں میں (جن کو ملیچھ کہا جاتا ہے) بیٹھنے پر مجبور ہو گئی تھی۔ مگر مجھے میوؤں کی زبانی روایتوں اور ثقافتی مظاہروں میں ایک جہانِ معنی کا ادراک ہو چکا تھا۔

تنازعات' لڑائیاں' اور جنگیں میو قوم کی حکایتوں کی اساس ہیں۔ عموماً میو قوم کے ہیرو آج کی

فلموں کے ہیرو کی طرح ہوتے تھے جن کے مخالف ہمیشہ حاکم، مغل اور برطانوی حکومت کے اعلیٰ عہدیدار، راجپوت اور الور اور بھرتپور کے جاٹ حکمران ہوا کرتے تھے۔ میں نے اپنے ذہن میں سوالات کی ایک ڈور ترتیب دی جس کی بنیاد تھی کہ اس نوع کی تہذیب دشمن زبانی روایات کا آخر کیا مقصد ہو سکتا ہے؟ آیا راجپوت جانبازوں کی زبانی روایتیں محض تخیلاتی منظر کشی ہیں یا پھر علاقے کی تاریخ میں اس کے کچھ گہرے معنی بھی ہیں۔ کیا یہ حکایتیں ان کے ماضی کے بارے میں اجتماعی شعور کی عکاسی کرتی ہیں؟ مزید یہ کہ ان زبانی حکایتوں اور ان کے عمل میں باہم کوئی ربط ہے یا نہیں؟ آخر یہ زبانی یادداشتیں باہم مربوط کیسے ہوئیں؟ کیا جنگجوؤں کی نظریاتی جہات کا سرمایہ اپنی بقا اور معیشت کا تحفظ کرتا تھا؟ یا بالفاظِ دیگر ان کی ثقافت، روایات اور سیاست کے مابین کیا رشتہ تھا؟ کیا ان کا روایتی فن ان کے مستقبل کے تحفظ کا ضامن تھا، جس کا نتیجہ ایک برادری کی شکل میں ظاہر ہونا تھا، اور جسکی وجہ سے فرد کو اپنی اجتماعی ذمہ داری کے احساس نے ایک پلیٹ فارم پر جمع کر دیا تھا؟ تشبیہات اور تصورات کا ان حکایاتی روایات میں کیا کردار ہے؟ زمانہ وسطیٰ میں میؤ نسل کی شناخت کس نوعیت کی تھی؟ ہندومت اور اسلام کے رائج مذاہب کے ساتھ ان کی وابستگی کی کیا نوعیت تھی؟

مجھے میؤ قوم کی ان زبانی روایات پر مبنی حکایات میں سے کچھ مخصوص معنی برآمد ہوتے ہوئے محسوس ہونے لگے، لیکن آہستہ، بہت ہی آہستہ۔ کبھی کبھی ایک مخصوص گیت گانے والے فنکار کی تلاش میں کئی کئی مہینے لگ جاتے، ایسے کسی گیت کا کوئی ایک ٹکڑا مجھے کسی ذریعے سے دستیاب ہو جاتا تو اس کے باقی اجزا تلاش کرنے کے لیے کسی میؤ یا کسی اور میراثی تک رسائی میں مجھے بڑی جدوجہد کرنا پڑتی تھی۔ اس کے بعد ہی ایسے کسی گیت کو سیاق وسباق سے جوڑنے کی کوشش کامیاب ہو سکتی تھی، جس کے بعد دہلی، بیکانیر، الور، بھرتپور اور لندن میں موجود ریکارڈ کو کھنگالا جا سکتا تھا۔

سب سے زیادہ حیرت انگیز وہ طریقے ثابت ہوتے تھے جن کے ذریعے دیگر ماخذات میں کسی متعلقہ روایت کی تصدیق ہوتی تھی۔ مثال کے طور پر میؤ قوم کی منظوم روایتوں میں موجود انیسویں صدی کی ابتدا میں تین دہائیوں پر مشتمل کسانوں کی بے چینی کا کرنل لوکٹ کی اس رپورٹ میں ذکر ملتا ہے جو اس نے ریاست الور کے زمینی ریکارڈ کے بارے میں گورنر جنرل کو ارسال کی تھی اور جو خود ریاست الور کے بلدیاتی ریکارڈ میں بھی موجود ہے۔ دیہاتوں میں زمینی سروے کے

دوران نمودار ہونے والے سرکشی کے واقعات کی دستاویزات خالی جگہیں پر کرنے میں معاون ثابت ہوئیں اور راجپوتوں کی خاندانی میراث اور تواریخ نے بہت سے منتشر اوراق منضبط کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ آخر میں میں نے 'کولانی' میں مہاراجہ الور کے ہاتھوں میو قوم کی معیشت کو تباہ کرنے کے ارادے سے تباہ کیے جانے والے ان کے مساکن کے کھنڈرات بھی دیکھے۔

منظوم زبانی روایات کے آئینے میں اور بھی بہت کچھ واضح ہوتا گیا۔ ہند اور پرشیا کی مرحوم تواریخ کے ریزے اور تیرھویں صدی کے آغاز سے شروع ہونے والے واقعات میو قوم کی بدنامی میں مزید اضافہ کا باعث بنے۔ (اس دوران ان کو میواتی کے نام سے یاد کیا گیا ہے)۔ ریاستی دستاویز 'شاہ جہاں نامہ' میں اس دور کو سترھویں صدی کے وسط کا زمانہ بتایا گیا ہے۔ لیکن اصل میں یہ میو قوم کی زبانی روایتیں ہیں جن کی بنا پر مغل راجپوت اتحاد کے نتیجے میں ایک بڑے مقابلے کا پتہ چلتا ہے جس کی وجہ سے مقامی آبادی پر غلبہ ممکن ہوا' عورتوں کی رسومات زندہ رہ سکیں اور بادشاہ کی عملداری کو فروغ حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ محاصل کی وصولی کا آغاز بھی ممکن ہو سکا۔

میری تعلیم نے میرے اندر جو سماجی نظریات سمو دیے تھے وہ آہستہ آہستہ یقینی طور پر اس تحقیق کے دوران بری طرح متاثر ہوئے۔ ان نظریات کی پہلی ہلاکت ہندو مسلم طبقات میں نمودار ہونے والے دہرے امتزاج کا وجود تھا۔ زبانی روایات میں مذہبی شناخت کے بارے میں انتہا پسندانہ نظریات ملتے ہیں۔ میواتیوں کو کئی زبانوں پر عبور حاصل تھا' اور اس تنوع کی وجہ سے ان پر مختلف مذہبی نظریات غالب آ گئے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی مخصوص ثقافت کس طرح ایک سے زائد مذاہب میں فروغ پا سکتی ہے گو وہ دونوں بظاہر ایک دوسرے سے قطعی متضاد دکھائی دیتے ہوں۔ میو قوم بعض اوقات مختلف نظریات کے اختلاط کا نتیجہ دکھائی دیتی رہی ہے۔ باہم اختلاط کی شہادتیں اکثر و بیشتر سامنے آتی رہتی ہیں۔ مختلف مذاہب کے مابین بقائے باہمی کی لازمی ضرورت ہونے کی بنا پر یہ اختلاطی شہادتیں بے جوڑ اور مصنوعی بھی لگتی ہیں۔ (برصغیر ہند میں اس کیفیت کو خوشگوار طبقاتی ماحول اور قومی ہم آہنگی کہا جاتا ہے) مگر میوات کے فسادات ہر جگہ رونما ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔

علاقائی معاملات میں آپس کی دشمنیوں اور نفرتوں کے شواہد واضح طور پر' اور میو قوم کی بیانیہ روایات بھی مسلمانوں کی باہم محاذ آرائیوں کا سبب محسوس ہوتی ہیں۔ ترکوں' افغانوں' مغلوں اور

راجپوت حکمرانوں کے مقابلے میں میو قوم کی اختلافی سیاست' نفرتیں' روزمرہ معاملات میں رشتہ داریاں اور گروہ بندیاں مختلف ہندو جاتیوں سے تصادم کے نئے نئے محاذ کھولنے کا باعث بن جاتے تھے۔ دراصل بیسویں صدی سے قبل ہندوؤں اور مسلمانوں کی موروثی روایتیں بہت کم منظر عام پر آ سکیں۔ درپیش زمینی حالات نے مردم شماری کے بل پر تقسیم کی گئی گروہ بندیوں پر مجھے از سرِ نو غور کرنے پر مجبور کر دیا جن کی بنا پر پچھلی صدی میں عمومی تصورات اور نظریات نے جنم لیا تھا۔

تمام تحریری اور زبانی روایات اسی نوعیت کی تقسیم در تقسیم کا پتہ دیتی ہیں۔ تحریری روایات کے نفسِ مضمون کی تحقیقات روایتی طور سے ان پر پالش کرنے کا کام سرانجام دیتی تھیں۔ مگر کیا قدیم زبانی کہاوتوں اور روایتوں کے ساتھ ایسا نہیں کیا جا سکتا؟ اس قسم کی تقسیم کاری بعینہٖ اسی بات کا تقاضہ کرتی ہے جیسی مستند قدیم شاہکاروں اور لوک روایتوں کے مابین برتی جاتی ہے۔ لوک روایتوں کی دنیا انہی تحریری اور شاہکار روایتوں سے بھری ہوئی ہے۔ مگر لوک ورثہ بذاتِ خود مکالماتی معرکوں کا پیدا کردہ ہے جو مقامی اور بیرونی طبقات کے مابین رونما ہوتے رہے تھے۔

علم کی سرحدیں بھی اس تحقیق کے دوران معدوم ہو چکی ہیں۔ کہاوتیں' تقابل ادیان' تاریخ' تاریخِ انسانی' سیاسی معاشیات' ثقافتی جغرافیہ اور ادبی تنقیدات سب کچھ نے مجھے اپنی تعلیم پر از سرِ نو نظر ڈالنے کی ضرورت کا احساس دلایا' تاکہ میں کائنات کی ان نئی جہات سے قدم ملا سکوں جن کے مطابق ہر قسم کی انتظامی گروہ بندیاں قطعی مصنوعی اور غیر فطری ہیں۔ یونیورسٹی کی تعلیم اس نوع کے سوالات سے نمٹنے کے لیے ناکافی ثابت ہوئی۔ 1970ء میں ہندوستان کی پولیٹیکل سائنس کے تعلیمی نصاب نے مجھے حتمی طور پر لوگوں کے بیانات پر بالکل یقین نہ کرنا سکھایا تھا۔ ان کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ' قدامت پسند' جدیدیت سے بے بہرہ لوگ قطعی مفروضہ اور من گھڑت واقعات تشکیل دیکر بیان کیا کرتے ہیں۔ اس کی بجائے سچ کی تلاش علمِ تاریخ اور دیگر سائنسی طریقوں پر کی جانی چاہیے۔ اس کلیہ نے سماجی محققین' مؤرخین اور پولیٹیکل سائنس کے طالب علموں میں یہ تصور پیدا کر دیا کہ وہ عمومی معلومات کو محض ایک رائے سمجھنے پر مائل ہو گئے اور تحریری مواد کو زبانی روایتوں پر ترجیح دینے لگے۔

اسی بنا پر میں نے 'علم' حاصل کرنے کے لیے پہلے میو قوم کے بارے میں علم الانسان' تاریخ اور انتظامی سلسلے کے تحریری شواہد کا جائزہ لینے کا فیصلہ کیا۔ اس سمت میرا اولین مقصد اس بات کی

تحقیق تھی کہ میؤ نسل کی روایات میں ریاست کے خلاف اقدامات، تشبیہات اور تصورات تسلسل کے ساتھ موجود ہیں یا نہیں، کیونکہ تیرھویں صدی کے دوران تحریری طور میؤ میواتی کو منفی نکتۂ نظر سے پیش کیا گیا ہے۔ میؤ قوم کے بارے میں اصل حقیقت کیا ہے؟ کیا وہ باغی یا جرائم پیشہ تھے یا دونوں، جیسا کہ تاریخی یادداشتوں اور خود ان کی زبانی روایات سے مترشح ہوتا ہے؟ میرے پاس ان سوالات کے جواب حاصل کرنے کے لیے صرف زبانی اور تحریری مواد کے تقابلی موازنہ کا طریقہ تھا۔ پیشِ نظر ابواب میری ان ہی کاوشوں کا ریکارڈ ہیں۔ درپیش منظر نامہ کا تقابلی مطالعہ کسی تاریخی حقیقت کو تبدیل کرنے کا متحمل نہیں ہوتا۔ اس کتاب میں دراصل تاریخی تصادم رونما ہونے کے محرکات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ بات اس سے مختلف ہے جس میں حقائق سے روگردانی کی جاتی ہے۔ ایک ایسا طریقہ جس کو نچلے طبقات کے مطالعاتی گروپ اور رانا جیت گوہا ''تاریخ کی کمزور آوازیں'' سننا کہتے ہیں۔ تاریخوں کا ٹکراؤ خود بھی نہایت اہمیت کا حامل ہے کیونکہ یہ کسی بھی مرحلہ پر ہم کو ایک ایسا لمحہ مہیا کر دیتا ہے جب ہم بین الاقوامی تغیرات کے ضمن میں حاصل ہونے والے نتائج سے آگاہ ہو جاتے ہیں، یہ ہم کو اجتماعی دنیاؤں اور مختلف سیاسی نظریات کا گہرا جائزہ لینے کا موقع بھی فراہم کرتا ہے۔ اس کتاب میں بہت نچلی سطح سے ریاست اور خود مختاری کے نظریات کے قیام پر سے علیحدگی پسندی کے تناظر میں پردہ اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مجھے اکثر ایک سوال کا سامنا رہا ہے کہ: اس کام کا پولیٹیکل سائنس کے موضوع کے ساتھ کیا واسطہ ہے؟ اس وقت سے میں نے جانا کہ بیشتر سیاسی کلیات میں ایسی گنجائش موجود ہے کہ ہم کلاس روم کی تعلیمات سے ماورا ایسے طریقے اختیار کر سکتے ہیں جو معروف عوامی آراء اور سماجی محرکات کے بارے میں گہرے اور متبادل نظریات اور سماجی اصول وضع کر سکیں۔

زیرِ نظر کتاب ایک دہائی سے زیادہ سے تیاری کے مراحل میں تھی اور خود میری اپنی نشوونما کے مختلف مراحل کی عکاسی کرتی ہے۔ اسی دوران ایک دوسری کتاب ''مزاحمتی نسلیں'' اور مسلم شناخت کی تعمیر، میرے نظریاتی تجزیوں کا بہتر اضافہ شدہ متن، وقت کے اعتبار سے بعد میں آنے والی یہ کتاب پہلے شائع ہو گئی۔ دونوں کتابوں میں بیان کردہ حوالہ جات انگریزی زبان میں ترجمہ کر کے علیحدہ سے شائع کیے جائیں گے۔

میں نے کئی ہم عصر دانشورانہ تنظیموں سے گذارہ کے لائق مدد حاصل کی ہے۔ میں دیا کرشن

کی بیحد مشکور ہوں جس نے بہت حوصلہ کے ساتھ مسودہ پر اپنی ماہرانہ نظر ڈالی؛ نئی تاریخ سے روشناس کرانے پر سوزن لائیڈ کے لیے میرے دل میں تشکر کے جذبات ہیں' یہ اس وقت کی بات ہے جب میں نے کچھ نظریات کا تجرباتی طور پر ذکر کیا۔ اشیش نندی کی وجہ سے میں حکایات و روایات کو قابل اعتماد ذریعہ سمجھنے کے قابل ہو سکی۔ دینا داس کی مدد کے بغیر علم الانسان اور تاریخ نویسی پر گہرا تجزیہ ممکن نہیں ہو سکتا تھا۔ کومل کوٹھاری سے میں نے عام طور پر غیر تعلیم یافتہ سمجھے جانے والے عام لوگوں سے میل جول اور ان کی معلومات سے استفادہ کرنے کی ابتدا سیکھی۔ جینا ناتھ اوبیسکر کی بہت محتاط اور دیدہ ریزی کے ساتھ مسودہ کی جانچ پڑتال اس کتاب کی وجہ افتخار ہے۔
دانشوروں کی ایک تنظیم کی کارگزاریوں سے واقف ہونے سے بہت پہلے اس کتاب کا منصوبہ میرے ذہن میں پروان چڑھ چکا تھا۔ اس تنظیم کو ان کے نچلی ذاتوں کے مطالعے کے کام کے سلسلے میں برپا کیے گئے مباحثوں اور افہام و تفہیم کو عالمی پیمانے پر سراہا جا رہا ہے' جو تاریخ نویسوں کے لیے مفید ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے بعد سے میں بھی ان کے ادارتی شعبے کا ایک حصہ بن گئی۔ ان تمام لوگوں کے مقابلے میں زیر نظر مضمون پڑھ کر قاری کو میرے اختلافات کا بخوبی احساس ہو سکتا ہے۔ البتہ میرے کام کو اس مشترکہ تنظیم کے طے کیے گئے راستوں پر چلنے کی وجہ سے بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ اس کے باوجود کہ میں سمجھتی ہوں کہ نچلی ذاتوں میں مزید درجہ بندیوں کی ضرورت ہے (مثلاً راجپوتوں اور برطانوی راج کے مقابلے میں مئو بہر حال محکوم ذات سے تعلق رکھتے ہیں مگر دلت چماروں کے مقابلے میں البتہ مختار اور نمایاں ہیں) میں نے اپنی توجہ زیادہ سے زیادہ نچلی ذاتوں اور ان کے کردار و اخلاق کے مطالعے پر مرکوز رکھی ہے۔
دریافت شدہ مواد کی تفہیم کے لیے میں و نے ڈکشت کی شکر گذار ہوں۔ ان کے ترجمے اور آزاد نظم میں ان کے اظہار کو موثر بنانے کے سلسلے میں فرانسس کرشن اور مکنڈ لاٹھ کی مشکور ہوں۔ چوتھے اور پانچویں باب پر تبصروں کے لیے میں مظفر عالم' وی۔ ایس بھٹناگر' اور دلباغ سنگھ کی تہِ دل سے مشکور ہوں۔ منویندر سنگھ' سنبل حلیم خان اور مولانا حبیب الرحمان نے مغل اور راجستھانی تاریخی مآخذات تک رسائی میں میری بھرپور معاونت کی۔ بطور خاص چھٹے باب کی تیاری کے سلسلے میں گیان پانڈے' رام چندر گوہا اور سنجے نگم میرے شکریے کے مستحق ہیں۔ راجندر جوشی' ریما ہوجا اور دیگر دوستوں نے میری خام تحریروں کو جامع اور موثر بنانے میں معاونت کی۔ شکاگو میں میرے

راک فیلر کے ساتھیوں سدھیر چند اور رادھیکا سنگھ نے اس کام میں اس انداز سے میری مدد کی کہ وہ خود بھی اس سے آشنا نہیں۔ میں 'انڈین سوشیالوجی' اور انڈین اکنامک اینڈ سوشل ہسٹری ریویو کی بیحد مشکور ہوں جنہوں نے مجھے اپنے پچیسویں جلد کے پہلے شمارے اور چوبیسویں جلد کے دوسرے شمارے استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ کیمبرج یونیورسٹی پریس نے زیر اشاعت ایک باب تک جس کا عنوان ہے ''بادشاہ بمقابلہ مجرمین' مجرموں کی لغات میں نوآبادیات کے تصور سے اختلاف'' جورائل ایشیاٹک سوسائٹی کے زیر اہتمام شائع ہونے والا تھا' مجھے رسائی دیکر میری عزت افزائی فرمائی۔ دہلی میں چتر دیدیوں اور مدھوکوں کی' الور میں کلائنوں کی' بیکانیر میں جینیوں کی اور لندن میں ورماؤں کی مہمان نوازیوں کا اس کام کی تکمیل میں بڑا حصہ ہے۔

دہلی اسکول آف اکنامکس' سینٹر فار دی اسٹڈی آف ڈیویلپنگ سوسائٹیز' نہرو میموریل میوزیم اینڈ لائبریری دہلی' دی یونیورسٹی آف شکاگو کے The Institute on culture and conciousness in South Asia اور انسٹیٹیوٹ آف ڈیولپمنٹ اسٹڈیز جے پور کے دانشورانہ ماحول کی مشکور ہوں' جن کی سودمند اہمیت بیان سے باہر ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ایڈوانسڈ سینٹر فار ہسٹری کے عرفان حبیب' اقتدار صدیقی' ستیہ پرکاش گپتا' شیریں موسوی' اقبال حسین اور حبیب اللہ کا قابلِ لحاظ تعاون مطالعے کیلئے ابتدائی فارسی کی بہتری میں نہایت کارآمد ثابت ہوا۔ اسی طرح پیرس کے ایک دورے کے دوران ایکول ڈیس ہاؤٹس اٹیوڈس این سائنسز سوشیل کے بہت سے ساتھیوں کے ساتھ تبادلۂ خیالات میں مارک گیبوریو کی ترجمانی بے حد مفید تھی۔ یونیورسٹی آف کارنیل' دی اندرا گاندھی نیشنل سینٹر فار دی آرٹس' اور جے پور میں انٹرنیشنل کانفرنس آن راجستھان' میں جہاں میں نے اپنے مسودے میں سے اقتباسات پیش کیے' قابلِ ستائش سامعین کی میں نہایت ممنون ہوں اور ساتھ ہی ان تمام ساتھیوں کی بھی جنہوں نے سب آلٹرن اسٹڈیز کے ایڈیٹوریل گروپ کی میٹنگ میں شرکت کی زحمت فرمائی۔ اس تحقیق کی تکمیل محض اس وجہ سے ممکن ہوسکی کہ ہندوستان اور دیگر علاقوں کے محققین' تاریخ دانی اور علم الانسان کی سرحدیں پہلے ہی بہت وسیع اور کشادہ کر چکے ہیں۔

میرے شوہر اروند بھی حقیقتاً اسی کام کا ایک حصہ ہیں جنہوں نے اس کے دشوار گذار لیکن دلچسپی اور تجسس سے بھرے مراحل کا براہِ راست مشاہدہ کیا ہے۔ اروند اور میرے بچوں انیردھ اور ابھینؤ کی طرف سے مجھے خاموش لیکن بھرپور تعاون حاصل رہا ہے۔ دیا کے مسلسل اور متجسس

سوالات میرے سیکھنے کے لیے ایک بہترین طرزِ عمل رہا۔ اماں، ڈیڈی اور مم کا لامحدود اخلاقی سہارا میرے لیے تقویت کا باعث بنا رہا۔ جیجی اور پاپا میرے لیے اضافی والدین کی حیثیت سے رہے۔ سسرالی اور میکے والے میرے دونوں خاندان میری خود اعتمادی کا ذریعہ ہیں جن کے طفیل میں یہ کام مکمل کر سکی۔ ان سب کے علاوہ میری تمام نیک تمنائیں بہت سے میو میراثی اور دیگر دوستوں کے لیے ہیں جن سب کے نام یہاں درج کرنا میرے لیے مشکل ہے: عبدل، فتح سنگھ، سلیمان، اسلامی اور دلیپ ان میں سے محض چند ہیں۔

میں تہِ دل سے روپا ین سنتان کے مالی تعاون کی مشکور ہوں جس کی وجہ سے 1988ء میں ابتدائی زبانی روایات جمع کرنے کے قابل ہو سکی۔ انڈین کونسل فار سوشل سائنس ریسرچ نے اس منصوبہ کو 1989ء سے 1991ء تک ایک جنرل فیلوشپ کے ذریعے ہر جہت میں جاری رکھنے کے لیے مکمل تعاون کیا۔ اس دوران میں سینٹر فار اسٹڈی آف ڈیویلپنگ سائنسز کے ساتھ وابستہ تھی۔ دہلی اسکول آف اکنامکس میں اے۔ ایم شاہ نے میرے ماسٹر آف فلاسفی کے تھیسس میں میری رہنمائی فرمائی۔ نیشنل آرکایوز آف انڈیا، الور اور بیکانیر میں راجستھان اسٹیٹ آرکائیوز، انڈیا آفس لائبریری لندن کے اسٹاف ممبر اور ریگنسٹائن لائبریری شکاگو کے جم اور بل میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔ بیلا گیو میں ویلا سربیلونی نے مسودے کو ازسرِنو ترتیب دینے کے لیے مجھے ناقابلِ تصور ماحول فراہم کیا۔ فارسی، اردو اور میواتی زبان کی دستاویزات کو میرے لیے قابلِ فہم بنانے کے لیے میں کالی چرن بال، مولوی ایم اے سبحان، مولانا الیاس، رحیم بخش، راکیش چترویدی، پنکج چترویدی، سورج چترویدی، ہریش چندر ڈکشٹ، سید طاہر علی، سنو خان میواتی، ستیندر چترویدی، جگمندر سنگھ تایل، چندر شیکھر اور سی ایم نعیم کی مشکور ہوں۔ ضروری سافٹ ویئر، ہارڈ ویئر کی فراہمی اور ناگزیر دفتری تعاون کے لیے میں راجن، منش، راشل، نیرو، سموتی اور نائر کی بے حد ممنون ہوں۔ اس کتاب کی تیاری کے بالکل آخری مراحل کے وقت میں سینٹر فار اسٹڈی آف ڈیویلپنگ سوسائٹیز سے وابستہ ہو گئی۔ وجے چترویدی، اشونی پرشاد، ہمانشو، دیوان سنگھ، موہن، نیتی رام، امیش، راما اور بہت سے دوسرے احباب نے اس کو ایک شکل دینے میں بے پناہ تعاون کیا۔ سینٹر میں واپسی گویا گھر کو واپسی کے مترادف تھی۔ جب میں اپنے دفتر سے واپسی پر دہلی کے جنگل کے قلب سے گذرتی ہوں تو میرے دل میں یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ یہی وہ سرزمین ہے جہاں بارہویں اور تیرہویں صدی کے دوران میو قوم رہا کرتی تھی جو بعد میں دہلی کے متمدن علاقے میں تبدیل ہو گئی۔

1

تعارف

تاریخ عالم میں سات سو سال یا اس سے بھی زیادہ عرصہ تک مختلف ریاستوں کے خلاف مسلسل مزاحمت کی شاید ہی کوئی دوسری مثال ہو یا یہ کتاب ہندوستان کے ایک گروہ 'میو' کے بارے میں ہے جنہوں نے کبھی اپنی ریاست قائم نہیں کی اور ہمیشہ موجود ریاستوں کے مخالف رہے۔ سلطنت عہد سے لیکر مغل اور برطانوی دور اور علاقائی راجپوت، جاٹ خاندانوں کی حکومت تک ان کی مزاحمتوں کا ایک مسلسل سلسلہ ہے۔ گو کہ اس میں اکثر رکاوٹیں بھی آتی رہی ہیں مگر میوؤں کے پاس ان مزاحمتوں کا کوئی ریکارڈ نہیں ہے۔ اگر ان کے سینوں میں زبانی روایات بھی نہیں ہوتیں تو ان کی تاریخ گم ہو جانے کا خدشہ تھا۔ اگر ان کے پاس اپنے ثقافتی ورثہ کی یادداشتیں نہیں ہوتیں تو ہند فارس تاریخ کے اجزاء باہم مل کر بھی کوئی معنی نہیں دے سکتے تھے۔ بذاتِ خود میو قوم کی بلند آہنگی مختلف ریاستوں کے ساتھ ان کے رویہ کے تسلسل کا پتہ دیتی ہے۔ اس کے برخلاف ان کے اوپر لگے ہوئے بدنامی کے دھبوں کا ذکر واضح طور پر سلطنت اور مغلوں اور برطانوی دور اور الور اور جے پور کے مہاراجاؤں کے تحریری ریکارڈ میں موجود ہے۔ ریکارڈ سے ریاست کے ساتھ ان کا براہِ راست ٹکراؤ بھی ایک تسلسل سے ظاہر ہوتا ہے۔ ریاست اور تاریخ میو قوم کے خلاف ہے۔ اور خود ان کی ایجنسی کے ذرائع سے نمایاں طور پر مترشح ہوتا ہے کہ ظہور پذیر ہونے والے واقعات اور زبانی روایات میں بیان شدہ طور طریقوں کے مطابق وہ خود ریاست اور تاریخ کے مخالف رہے ہیں اور یہی تاریخی حقیقت ہے۔

میؤ قوم کی زبانی روایات میں دو ایسے ڈرامائی واقعات کا ذکر ہے جو اس بات کی صداقت پر

دلیل ہیں۔ سترہویں صدی کے وسط میں جب مغل اور راجپوتوں کی اتحادی حکومت تھی اس وقت مقامی میو قبیلے کی اطاعت کا دعویٰ کیا گیا۔ لیکن ان کی عورتیں اپنی روایتی رسموں اور رواجوں پر عمل کرنے کے حق سے دستبردار نہیں ہوئیں۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک خاتون Antigone نے تھیبس کے شہنشاہ کریون کے احکامات سے روگردانی کرتے ہوئے اپنے باغی بھائی پولینیس کی تدفین کے موقعہ پر تمام رسومات ادا کی تھیں اور بعد میں خود کو بھی ہلاک کر لیا تھا۔ میونسل کی رسموں کی ادائیگی سے بھی موت اور تباہی و بربادی کا اظہار ہوتا ہے۔ انیسویں صدی کی ابتدا کی ایک اور حکایت میں اس واقعہ کا ذکر ہے جب میوؤں کو لگان کی ادائیگی پر مجبور کر دیا گیا تھا' اس وقت ایک میو لیڈر نے ادائیگی سے انکار کر دیا تھا اور اس کی تقلید میں دوسروں نے بھی اپنا حصہ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ وہ شخص میؤ قوم کے باغیانہ مزاج کے اظہار کی ایک نمایاں علامت ہے جو اس کے آباؤ اجداد کے مزاحمتی مزاج کا بخوبی پتہ دیتا ہے۔ دوسری ثقافتیں ریاست کے نظام میں ضم ہو گئیں' مگر اکثر معاملات میں ان کی ثقافتوں میں ایسا کوئی واقعہ محفوظ نہیں جس کے ذریعے وہ ریاست کے مخالف ثابت ہوتے ہوں۔ جس کو Wachtel ماورائی طریقوں (1) سے فتح یابی کہتا ہے۔ چند مثالیں البتہ موجود ہیں جیسے ایک امریکن انڈین چیف کا خط اور میؤ نسل کی بیان کی ہوئی زبانی یادداشتیں (2)۔

سوشل سائنس روایتی طور پر زبانی کے مقابلہ میں تحریری مواد پر انحصار کرتی ہے۔ حالانکہ تہذیب کی تاریخی تدوین میں صدیوں سے زبانی فن پاروں کا بہت بڑا کردار رہا ہے' اس کے باوجود تحریری یادداشتوں نے اس عمل میں سب سے زیادہ نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اسباب' تحریر اور سچ کا امتزاج اس کی وجہ رہی ہے (3)۔ فرنچ فلسفی Derrida البتہ مطمئن ہے اور مغربی طرز فکر کو سچائی کے بیان میں پنہاں خیال کرتا ہے جو ہم کو کسی خود مختار وجود تک بلاواسطہ رسائی مہیا کر دیتا ہے۔ بیان اور آواز کے ذریعے ہم متعلقہ ذات کے پیش نظر درست معنی سے آگاہ ہو سکتے ہیں۔ وہ مغرب کے حقیقت پسندانہ نظریہ کو تنقید کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور بیانیہ ریکارڈ کو ترجیح دیتے ہوئے کہتا ہے کہ تحریر ایسے بیان کو صرف محفوظ کرتی ہے (4)۔ وہ مغربی نقطۂ نظر کے متوازی طریقہ کو نظر انداز کرتا ہے جس میں بدلتے ہوئے حالات میں بیان کو قابلِ اعتماد نہیں سمجھا جاتا ہے (5)۔ ہومر کی روایات شاعری کے بجائے نغمات کہلاتی ہیں۔ Lord کے خیالات نے زبانی روایات

کے مطالعہ پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں(5)۔مغربی فکر کی اس متوازی لیکن متروک روایت کے ذریعے تمام تحریری ریکارڈ کی صحیح قدر متعین کی جاتی ہے۔قدیم ترتیب کے مطابق دورخی تشریحات جیسے لوک/قدیم ...... زبانی/تحریری ...... کہاوت/تاریخ...... معمولی روایت/مستند روایت کے ضمن میں کوئی خاص اصول مدِ نظر نہیں رکھا گیا:

زبانی مواد کو غیر مستند اور اصل واقعات کی بگڑی ہوئی شکل اور مافوق الفطرت کہانی سمجھا جاتا ہے' تحریر شدہ لفظ کو امکانی طور پر سائنسی بیان کی حیثیت دے کر قابلِ قبول سمجھا جاتا ہے جبکہ زبانی باتوں کو لوک ورثہ یا سبق کہہ کر پسِ پشت ڈال دیا جاتا ہے۔اس لیے کسی مخصوص گروہ کو نہ صرف دستِ نگر سمجھ لیا جاتا ہے بلکہ ان کے علمی ذرائع اور دستاویزات' ان کے سیاسی انتظام اور لسانیات' ان کے تجربات اور نظریات کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھا جاتا۔تاریخ عموماً فاتحین اور مقتدر افراد کی شناخت رکھتی ہے۔زیادہ تر تواریخ ریاست کے عمومی منظرنامے کی روشنی میں لکھی جاتی ہیں۔

جیسا کہ تازہ تحقیق نے اخذ کیا ہے کہ زبانی روایات کی تحریری یا غیر تحریری شکلیں نہایت اہم ہیں۔یہ افراد کے گروہوں اور ان کی ذہنی سطح ناپنے کے انمول پیمانے ہیں۔کوئی ثقافت غیر تاریخی نہیں ہے۔ ہر انسان وقت کے دھارے میں قید ہے۔ایک اعتبار سے تمام گروہ اپنی یادداشت کے ذریعے اپنے ماضی سے جڑے ہوتے ہیں۔انسانی یادداشتیں ترجمانی کرتی ہیں' درجہ بندی کرتی ہیں' اقدار متعین کرتی اور استحکام کا باعث بنتی ہیں۔یہاں تک کہ فراموش کردینے کی قابلیت بھی یادداشت کا ایک اہم حصہ ہوتی ہے۔زیرِ نظر تحقیق حکایات کے ماورا العقل حصہ کو یادداشت مستحکم کرنے اور اس کے پیغام کی ترسیل کو بطور خاص ریاست کے تصور کا منظرنامہ سمجھنے کی ضرورت کے تحت زیرِ عمل لائی گئی ہے۔

بادشاہتوں میں' نوآبادیات میں اور شہزادگان کے زیرِ انتظام علاقوں میں مختلف حکومتوں کے ادوار میں میوؤں کو قانونی طور پر شہری تسلیم کیا جاتا تھا' (اس کتاب میں بادشاہت سلطنتِ برطانیہ اور مغل بادشاہت کو کہا گیا ہے)۔ہمیں ان حکومتوں کے نظام کی سرکاری یادداشتوں میں تاریخی حوالے ملتے ہیں۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے طبقات کو نمائندہ حیثیت کیسے دی جائے جو تحریری طور پر بدنامی کے داغ لیے ہوں؟اس کتاب میں مخالفانہ تجزیات کا جائزہ لے کر اسی بات کی کوشش کی گئی ہے۔اس سلسلے کے بیانات میں ایسے طبقات کی سماجی شناخت اور مختلف حوالوں کو

جوڑ کران کے ماضی کی بکھری ہوئی تاریخ کو مربوط شکل دینے کی کوشش کی گئی ہے۔

مئو نسل کی زبانی روایات ایسے طریقوں کی نشاندہی کرتی ہیں جن کے ذریعے ان کے ذرائع علمی کو سیاسی ضروریات کے تحت نظرانداز ضرور کیا جاسکتا ہے' لیکن پھر بھی صدیوں پر محیط وہ سماج میں اپنی مزاحمت کے عمل کو متحرک رکھنے میں کامیاب رہ سکے۔ ماضی کے بیانات کے تجزیوں سے مختلف تاریخی نظریات' قوت حاصل کرنے کے طریقے' شناخت تبدیل ہونے کے فطری طریقے' پابندیاں اور وقت کے ساتھ جاری تصادم کے بارے میں آگاہی حاصل ہوتی ہے۔

مئو قوم کے افراد کی تعداد کا تخمینہ دس ملین لگایا گیا ہے' جو کہ برصغیر ہند کی ایک بہت بڑی قوم رہی ہے۔ یہ لوگ میوات کے علاقے میں پچھلی سات صدیوں سے فروکش ہیں۔ یہاں تک کہ تقسیم ہند کے ساتھ رونما ہونے والے ہجرت کے بڑے واقعہ کے بعد بھی وہ اپنے اسی علاقے میں بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ 'میوات' جس کے معنی ہیں ''مئو قوم کی سرزمین'' دہلی کے جنوب مغرب میں واقع ہے اور شاہی دارالحکومت سے ملحق ہونے کی وجہ سے مستقل طور پر مرکز کی سیاست سے متاثر ہوتا رہا ہے جو بیسویں صدی کی ابتدا میں ریاست الور اور بھرتپور کی بادشاہتوں کا ایک باقاعدہ حصہ تھا اور بالواسطہ برطانوی راج کے تحت تھا جبکہ ضلع گوڑگاؤں' جو پنجاب میں واقع بلاواسطہ انگریزی راج میں تھا۔ مئو قوم کے افراد کا ایک بڑا حصہ بلوچستان اور مرکز کی متحدہ ریاستوں میں بھی مقیم ہے۔* میوات کے مئو اپنے پال سسٹم میں منضبط ہیں جن کی علاقائی اور غیر علاقائی بنیادوں پر تیرہ مختلف شاخیں ہیں۔ یہ آپس میں سماجی رشتہ داریوں اور باہمی تعلقات کے ذریعے ماضی کے تصورات کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ مشترک اجداد کے نسب کے دعویدار اس نسل کے تمام لوگ ان میں شامل ہیں۔ راجپوتوں کے برادری نظام کی طرز پر مئو قوم بھی مختلف شاخوں میں تقسیم ہونے کے بجائے اپنے باپ دادا کی نسل سے اپنی وابستگی پر فخر کرتی ہے۔ یہ لوگ بہت سی دوسری نسلوں کی طرح پیشہ ورانہ طور پر مویشی پالنے والے کسان تھے اور جاٹوں' گوجروں اور اہیروں کے ساتھ ان کے گہرے مراسم تھے۔

آنے والے ابواب میں میوؤں کے ماضی پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ترک افغان سلطنت کے ساتھ ایک طویل مزاحمت کے بعد آخرکار تیرہویں اور پندرہویں صدی کے درمیان

---

*بلوچستان میں کوئی مئو آبادی نہیں محترمہ شیل شاید سندھ کہنا چاہ رہی تھیں۔ (عظیم اللہ)

افغان لودھیوں کے دور 1451ء میں ان کو مرکز کے زیرِ انتظام کیا گیا اور بعد میں مزید باقاعدگی کے ساتھ 1527ء میں مغل بادشاہ کے دور میں۔ چار صدیوں کے اس عبوری دور میں جنگجو میؤ بتدریج پیشہ درانہ طور پر مطمئن کسان برادری میں تبدیل ہو گئے۔ مغلوں، راجپوتوں اور برطانوی راج میں ریاست کے انتظامی پھیلاؤ کے باوجود ان کے ریاست کے ساتھ ٹکراؤ کے واقعات نمایاں طور پر تاریخ کا حصہ ہیں۔

درج ذیل تجزیہ میؤ قوم کی زبانی روایات کے ادبی اور موسیقی نواز کردار یا روایتی علم الانسان کے لائحہ عمل کے مطابق ان کی اجتماعی زندگی سے ہم آہنگی کے بارے میں براہِ راست مطالعہ کا داعی ہے اور نہ ہی یہ بذاتِ خود ایک تاریخ ہے، جو مستقل طور پر تاریخی تسلسل کو توڑتی رہی ہے۔ میؤ ہم کو وسیع معلومات کے ذرائع اور زبردستی کے تعلقات تک رسائی کے نکتۂ آغاز تک رسائی دلاتے ہیں۔ ان کی ریاست اور تاریخ کے خلاف جدوجہد، موجودہ وقت میں ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر سمجھے جانے والے سوالات کو جنم دیتی ہے جیسے زبانی اور تحریری ثبوت اور روایت اور تاریخ۔

زبانی اور تحریری:

علم اور تہذیب کی روشنی کے بعد ثقافتوں کو جاہلانہ یا تحریر کے معرض وجود میں آنے کے بعد علم کی روشنی سے متصف سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرزِ فکر سے اس بات کے امکانات اور مشابہت پیدا ہوئی کہ ثقافت تحریر کے ذریعے سیاسی طور پر ریاست کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ تحریر اور ریاست نے مذاہب اور تاریخ کے ارتقاء کی زمین ہموار کی۔ پس انہی ثقافتوں نے تہذیبوں کو جنم دیا۔ برصغیر میں انہی ثقافتوں سے مزید غیر اہم ثقافتیں بھی نکلیں جن کا کوئی تحریری وجود نہیں اور محض ٹوٹی پھوٹی زبانی روایات پر انحصار کرتی ہیں۔ ان ثقافتوں کی کوئی تاریخی یا مذہبی بنیادیں دستیاب نہیں، یہ محض اختلافات کے سبب وجود میں آئیں اور شاید انہی کی وجہ سے سائنسی علوم کو فروغ حاصل ہو سکا۔ ان کی پیدائش غیر موجودگی کے سبب ممکن ہو سکی۔ کرۂ ارض کی تاریکی کو اسی نوع کی روشنی نے منور کیا جیسی ہندوستان کی تہذیب ہے۔

تحریر اور مادی اختیار تاریخ انسانی کی تدوین میں باہم بہت زیادہ ہم آہنگ ہیں (7)۔ لیوی اسٹراس (Levi-Strauss) تحریر کے اشتراک سے تہذیب کی جارحیت کی نشاندہی کرتا ہے۔

(Derrida) الفاظ کی اہمیت اور روسو کی معصومانہ فطرت پر تنقید کرتا ہے مگر ساتھ ہی وہ واضح ترین اظہار یا وسیع تناظر میں تحریر کی جارحیت پر زور دیتا ہے۔ دنیائے تحریر بیانیہ اظہار کی اہمیت کو تسلیم کرتی ہے جو کسی حقیقت کی موجودگی کو مٹا کر اس کی جگہ پر مخفی حقیقتوں اور نئے امکانات سے روشناس کراتی ہے۔ اگلے تاریخی مراحل میں تہذیب کی تاریخ تحریری شکل میں معاہدوں' نئے قوانین قاعدے' عدالتی احکامات' مالیاتی اور جنگلات کے مسائل میں' مردم شماری اور گزٹ میں سب کچھ جبر یہ حالات کے سبب تقویت حاصل کرتی رہی۔ زبانی روایات کی امین: ترک' مغل اور میؤ قوموں کی شناخت تاریخ اور علم الانسان میں بطور مسلمان ہونے لگی۔ تحریروں نے لوگوں کے تصورات اور نکتہ رسی پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ ریاست کی مخالفت کرتی ہوئی میؤ روایات تاریخ اور تحریر کی دنیا میں مقابلہ پر ڈٹی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

آخر کار اب ہمیں تحریر کے مقابلے میں روایات کو کم تر سمجھنے کے رجحان کا سنجیدگی سے نوٹس لینا ہوگا۔ اس طرزِ فکر کا اظہار بہت سے محققین نے کیا ہے۔ مثلاً (Goody) تحریری اور زبانی روایات میں لسانیات کی قدرِ مشترک دیکھتا ہے؛ مگر زبانی روایت کو غیر مثالی قرار دیتا ہے۔ وہ اس بات پر قائم ہے کہ تحریر دانش کو جنم دیتی ہے جس کی جامعیت کے ذریعے مختلف نظریات فلسفہ کو جنم دیتے ہیں' مثلاً عالمی نکتۂ نظر کے منتشر اجزاء اور اختلاف رائے وغیرہ (8)۔ Gelner کی تقلید میں Goody قبائلی علاقوں کو دورِ جہالت سے تعبیر کرتا ہے (9)۔ وہ دلیل دیتا ہے کہ تقابلی تجزیہ کا حامل منطقی خیال صرف تحریر کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔

تحریر کی شناخت کندہ کاری کے ذریعے کی جا سکتی ہے جبکہ بیانات کو تقریر کا اجارہ کہا جاتا ہے۔ مگر خود تقریر مضامین کے بے اندازہ انبار کا احاطہ کرتی ہے' اور لازم آتا ہے کہ لامحدود موضوعات کے بیان' یادداشتوں اور ترسیل میں ہر ایک کے مابین فرق کو ملحوظِ خاطر رکھا جائے' جو کہ ناقابلِ تبدیل ہوتے ہیں۔ ویدک روایتوں' گوتم بدھ کے وسانا' مہاویر کے بھاشن' اور محمدؐ کی حدیثوں سے واضح طور پر مترشح ہوتا ہے کہ ان میں عام تقاریر کے مقابلے میں حتمی نکتۂ نظر بدرجہ اتم موجود ہے' اور وہ اجتماعات کی کامل توجہ کی متقاضی ہوتے ہیں۔ بالکل اسی طرح زبانی ادبی روایات کی مترنم شعری شکل میں ادائیگی سے پیغام ملتا ہے کہ ان میں اس امر کا اعتماد اور تجسس کارفرما ہونا چاہیے کہ اگلی نسلوں تک ان کا پیغام بلا کم و کاست پہنچ سکے۔ اس کے علاوہ تحریری مواد کی صحت کا

سوال(Ur) کے آثارِ قدیمہ کے بارے میں بھی زیرِ غور ہے۔

اس کے بعد جو مسئلہ سامنے آیا وہ زبانی مواد کے بارے میں فیصلہ کرنے کا تھا کہ ان کو مسلسل علیحدہ علیحدہ کیٹگری میں رکھا جانا ضروری ہے۔ Goody کے مطابق تحریر بصارت کی محتاج ہے جب کہ زبانی بیانات کے لیے سماعت کافی ہوتی ہے۔ مگر بصری مواد زبانی روایات کے لیے ضروری بھی ہے کیونکہ زبانی روایات سے وابستہ جذبات اور احساسات کا معنی اخذ کرنے میں بہت بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ درحقیقت یہی وجہ ہے کہ تحریر اختصاری طریقہ کار ہے جبکہ میو قوم کی زبانی روایات کا بیانی طریقہ گلوکار اور سننے والے کو زندگی سے جوڑ دیتا ہے(10)۔

تحریر اور بیان کی دورخی کو دورِ حاضر کی تحقیق میں چیلنج کیا گیا ہے جس کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم نے زبانی روایات کو کسی طرح بے دخل نہیں کیا ہے۔ ریاست کی قوت میں یہ بدستور تحریر کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور مقدس آیات بیان کرنے میں دونوں کا حصہ ہے(11)۔ معروف ثقافتوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ تحریری اور زبانی مواد آپس میں ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہیں۔ تحریر زبانی بیان کو لکھنے کا کام انجام دیتی ہے اور روایات نہ صرف تحریر سے اخذ کی جاتی ہیں بلکہ اس کے حوالے بھی دیتی ہیں اور حسبِ ضرورت اس سے اختلاف بھی کرتی ہیں۔ شمالی ہند کے علاقوں میں رائج پنگل کی ادبی زبان میں ماضی کے بارے میں رزمیہ شاعری بہت سی افریقن روایتوں کی طرح ادبی میدان میں زبانی اور تحریری مواد کے بہت سے در کشاد کرتی ہے۔

زیرِ نظر تحقیق میں زبانی روایت کا داخلی احساسات سے کوئی تعلق نہیں لیکن سنسکرت اور دوسرے تحریری ادب میں اس کا تمام تر زور شکلوں' تشبیہات اور تصویروں پر ہے۔ شعراء اور دوسرے فنکار بھی ہند فارس تاریخی روایات سے متاثر ہوتے ہیں' اور میؤ قوم کا اجتماعی وجدان بھی نو آبادیاتی تواریخ کے زیرِ اثر ہے۔ باہم مشترک ثقافتوں کے گہرے مطالعہ سے بہت سی یادیں تازہ ہوتی ہیں۔ میوؤں کی قوت کا تصور راجپوتوں کے وقار اور بے وقعتی کے بارے میں علامتی نظریات اور تعظیمی الفاظ جو قرونِ وسطیٰ کی ہندوستانی بادشاہتوں سے اخذ کیے گئے اور میوؤں کی ان جنگوں کے بارے میں جو سلطانوں اور راجپوت بادشاہوں سے لڑی گئیں روایات میں ایک نہایت پیچیدہ لفظی ہم آہنگی ملتی ہے۔ انہی خصوصیت کی بنا پر آئندہ صفحات میں واضح کیا گیا ہے کہ کس طرح میوؤں کی زبانی روایات مقتدرہ پر بالادستی کا ایک علیحدہ ضمنی منظر نامہ 'نوسٹالجیا' پیش کرتی ہیں(13)۔

لفظ text پر غور کیجیے کہ یہ پڑھنے اور لکھنے کے ساتھ ہی کیوں پہچانا جاتا ہے۔ Ricoeur کے مطابق ٹیکسٹ ایک اشاراتی سمت ہے جو کہ پوری دنیا پر محیط ہے۔ لیکن اگر کسی لوک ورثہ کی اشاراتی سمت (بیانیہ یا مظاہراتی) کو دیکھا بھی جا سکے تو وہ بھی ٹیکسٹ کی تعریف پر پورا اتر سکتا ہے' اس صورت میں اس کا تحریری شکل میں ہونے کا تصور باطل ہو جاتا ہے (14)۔ اس لیے تعلیم کی روشنی سے بے بہرہ ثقافتوں میں اپنی روایتیں باقی رکھنے کا اپنا طریقہ ہے۔ حالانکہ گنیش دیوی کے نکتۂ نظر کے مطابق ان کا ادبی ورثہ سے کوئی تعلق نہیں (15)۔

حکایتیں اور تاریخ:

علم کی روشنی نے حکایت اور تاریخ کے مابین ایک اور خطِ تقسیم کھینچ دیا ہے۔ حکایت کو اس کی حق گوئی کے معاملے میں بنیادی طور پر استدلالی سائنس سے ماوراء مطلق العنانیت کی دوسری شکل میں دیکھا گیا ہے۔ جبکہ حکایات کو دورِ قدیم کی تہذیبوں کی نمائندگی پر محمول کیا جاتا ہے مغرب کے صنعتی ترقیاتی معاشرے میں اس نظریے کا اثبات کیا جاتا ہے۔ آخرالذکر کو نظریات سے ماوراء تک قرار دیا جاتا ہے (16)۔ نظریات کے سلسلے میں کسی یونیورسٹی کا نصاب محض "isms" کو پیشِ نظر رکھتا ہے' جو یورپ کے علم کی روشنی حاصل کرنے سے پہلے کا خیال ہے۔ جبکہ دوسری طرف روایت پر بحث کا نتیجہ ماضی کے ہندوستان' چین' جاپان اور دوسرے ممالک میں وحشیانہ معاشروں کی نشان دہی کرتا ہے۔ جدید معاشروں کو عموماً ماضی کی ہر قسم کی نظریاتی حکایات و روایات پر مبنی معاشروں کا حاصل سمجھا جاتا ہے۔ تیسری دنیا کے رائج نظریات مثلاً خود مختاری' مارکسزم' یا افریقن نیگروازم یوروپین دخل اندازی کے ثمرات سمجھے جاتے ہیں جس نے Campbell کے خیال کے مطابق غالباً مشرقی ذہنیت کو جنم دیا۔ مغرب کے استدلالی طرزِ فکر میں روایات سے متعلق جو مسائل کم و بیش 617ء سے چلے آ رہے تھے انہوں نے نظریاتی شکلیں اختیار کر لیں (17)۔

سوچ اور عمل کی دو رخی اور روایات کا بطور نظریاتی مطالعہ کے اصول کی نفی میں لیوی اسٹراؤس کا بڑا حصہ ہے۔ مگر معذرت کے ساتھ عرض ہے کہ لیوی اسٹراؤس کا جھکاؤ روایت کو زمانۂ قدیم کے معاشروں سے منسوب کرنے کی طرف ہے جن کی نہ کوئی تاریخ ہے اور نہ تحریر۔ اس کی وجہ سے روایت اور تاریخ کو علیحدہ علیحدہ تناظر میں دیکھنے کو تقویت ملی اور جس کی بنا پر زبانی اور تحریری

مواد کے تنازعہ کو پیر جمانے کا موقعہ ملا۔ بعد میں یہی سب حکایت اور سائنس اور فطرت اور ثقافت کے متوازی نظریات بن گئے (18)۔

گو کہ اس کتاب کا بڑا حصہ حکایات کے تاریخی حقائق پر مشتمل ہے' لیکن اس بات پر زور دینا بھی ضروری ہے کہ تاریخ اور حکایات کلی طور پر ذریعۂ اظہار نہیں ہیں۔ اس بات سے بے نیاز کہ ان کا حقیقت سے کس قدر تعلق ہے فن تاریخ نویسی' اپنے علیحدہ مفروضے قائم کرتا ہے۔ تجربات کو بیان کرنے کے لیے حکایتیں اپنا ایک علیحدہ تشخص رکھتی ہیں۔ حکایت کسی واقعہ کے درست وقت کے تعین میں بھی رہنمائی کرتی ہے' گو یہ تعین تشبیہاتی ہوتا ہے۔ لہٰذا حکایات پر مبنی تاریخ کے بیان میں تسلسل اور علامت دونوں موجود ہوتی ہیں اور یہ ایک عارضی ملغوبہ ہوتا ہے (19)۔ اس طرح حکایت اجتماعی یادداشت کے ایک بامعنی اور قابلِ اعتماد ذریعہ کی حیثیت حاصل کر لیتی ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ حکایت اور تاریخ کی علمی سطح پر کوئی شناخت ہوسکتی ہے۔ دراصل رواجی راستوں سے ہٹ کر حکایتوں کو تاریخ کا درجہ دینے کا جو عمل افریقہ میں Ruth Finnegan اور Jan Vansina جیسے محققوں نے شروع کیا تھا وہیں سے مسائل پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے۔ Vansina کے مطابق کسی حکایت کو تاریخی حوالے کے لیے استعمال کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کم از کم ایک نسل پرانی ہو۔ وہ تاریخ کے ڈھیر میں سے مفید اور کارآمد حقائق تلاش کرنے کو ترجیح دیتا ہے (20)۔ مگر مجھے بھوسے کے اس ڈھیر میں سے زبانی روایات کی صحت کی تصدیق کی سوئی تلاش کرنا ذوقِ نظر کے اصولوں کے منافی محسوس ہوتا ہے۔

سماجیات کے طے شدہ اصولوں کے مطابق حکایت کے بارے میں موروثی علم الانسان کا نظریہ اس مفروضہ کو غلط قرار دیتا ہے کہ حکایت کسی اعتبار سے سماجی اور اداراتی امتیاز کی حامل ہے۔ مثال کے طور پر Michael Taussig ثابت کرتا ہے کہ کوئی جادوئی شکل جیسے کہ کوئی شیطان کسی لوک سیاست میں ظاہر ہوتا ہے اور لوک تنقید میں سرمایہ داری کی علامت بتایا جاتا ہے۔ Jonathan Hill دلیل دیتا ہے کہ موضوع کے اعتبار سے حکایت کو ایک ذریعہ سمجھنا چاہیے جس کی وساطت سے آگہی کے مفروضہ کے تحت واقعاتی سمتوں میں جائزہ لیا جاسکے (21) ساختیاتی اعتبار سے حکایت کا مطالعہ' جو اس کو وقت کی حدود و قیود سے آزاد جامع سوچ قرار دیتا ہے' جو ان معنوں میں خود بھی ایک مسئلہ کی حیثیت رکھتا ہے کہ یہ اس کو تاریخ کی عمارت سے الگ ایک وجود

قرار دیتا ہے جو حکایت کو جنم دے کر اس کو با معنی بنا دیتا ہے۔ ماضی قریب کی تحقیق کے مطابق بہر حال حکایت کو ایک ایسے ذریعے کی حیثیت حاصل ہے جو لوگوں کے ان مرکب مراکز کو وجودی تناظر میں دیکھتا ہے جو ان کو اپنی دنیا وضع کرنے کے لیے فکری اجتہاد مہیا کرتا ہے(22)۔ ماضی کا معاشرتی منظر نامہ واضح شکل میں ترتیب دینے کے لیے یہ بہترین ذریعہ ہے خواہ ان کے ذریعے واقعات وحقائق کی جامع تصویر کشی عقلِ سلیم کے لیے قابل قبول بھی نہ ہو۔ اس سلسلے میں کام کا بہت قابلِ قدر حصہ افریقہ، ایشیا اور امریکہ سے اس علاقہ میں در آیا ہے(23)۔

حکایت معاشرے کی سچی قدروں کو بیان کرنے کے لیے کلید کا کام دیتی ہے۔ یہ تصورات کے ایسے تسلسل کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اپنی اپنی جگہ پر اپنے اندر بہت سے جہانِ معنی اور حوالے رکھتا ہے۔ حکایت کے تصور کی کرشمہ سازیاں بہت سے کائناتی علوم، انواع، معاشرتی قدروں اور ماضی کے عکس کے درواکرتی ہیں۔ Barthes کا کہنا ہے کہ توہمات کا علم "بیمار ذہنوں کی عمومی آراء کا ملغوبہ ہے" لیکن نطشے کا خیال ہے کہ ہر وہ ثقافت جو اپنی حکایات کھو بیٹھی ہو وہ اپنی قدرتی صحتمند عملی استعداد کھو بیٹھتی ہے۔ صرف وہی علاقے جو حکایتوں سے بارور ہوں اپنی ثقافت کے امتیاز کا باعث ہو سکتے ہیں(24)۔

واضح طور پر حکایتیں ہی اپنی ثقافت کی بقا کے لیے مزاحمت کا ماحول فراہم کرتی ہیں۔ خاص طور سے اس وقت جب یہ اپنے گروہ کی یادداشتیں بیان کرتی ہوں اور ریاست کے سرکاری ریکارڈ سے ان کا تقابل کیا جائے۔ آخرالذکر قومی تاریخ اور روائتی یادداشتوں کو تاریخ کا درجہ دیتی ہیں، لیکن اجتماعی اور انفرادی یادداشتوں اور تواریخ کی طرف سے لاتعلقی کا مظاہرہ کرتی ہیں۔ Halbwachs جس کو اجتماعی یادداشت کہتا ہے وہ لامحالہ گروہی شناخت سے منسلک ہوتی ہے(24)۔ Valensi کہتا ہے کہ یہودیوں کا وجود صرف مذہب یا مشترک تاریخ، (جس سے وہ بے وطنی کی وجہ سے محروم رہے) کی وجہ سے ہی نہیں بلکہ مستقل طور پر یاد رکھے گئے ماضی کی وجہ سے برقرار رہ سکا ہے(26)۔ یہودیوں کی یادداشتوں نے ایک قابلِ قدر کام انجام دیا ہے جو تاریخ کے دیگر عوامل کو بھی متاثر کرنے کا باعث بنا ہے۔

Levi Strauss کے نزدیک حکایتوں کی یکسانیت کے لحاظ سے تشکیل کے اجزاء جو مختلف علاقوں سے جمع کیے گئے ان کے مضامین کسی خاص اہمیت کے حامل نہیں تھے۔ حکایتوں کی سائنس

قانونی ضابطوں میں آنے کے بعد ہی قابلِ تسلیم ہو سکی۔ حکایتوں کی مشترکہ روایتی تفصیلات میں دلچسپی کی وجہ سے اس نے قرار دیا کہ حکایتیں دو رخی تقابلات کے نتیجے میں پیدا ہونے والی کہانیاں ہیں۔ اس نے حکایت کو وقت کی قید سے آزاد قرار دیا' کیونکہ یہ حال ماضی اور مستقبل کے بارے میں بحث کرتی ہیں اور جس نے سیاست کے مدِ مقابل حکایت کو بھی جدید معاشروں میں رائج کر دیا ہے (27)۔

ریاست کی تشکیل:

Lacan کے نظریات کی تشریح کرنے کی سیاسی خواہش دراصل کسی دوسرے نظریے کی خواہش ہے (28)۔ ایک ایسی خواہش جو معرکہ آرائی اور قابو یافتگی کے ذریعے پیدا ہوتی ہے۔ یہ کل کائناتی اور معروف طریقہ ہے جس کو جدید دور میں ریاست کو حاصل نظامِ حکومت چلانے کے تمام وسائل بشمول دہشت کا سہارا دستیاب ہے۔ جس کی دورِ حاضر میں دستیاب مثالیں لٹویا' لتھوانیا اور ایسٹونیا کی ہیں جن کی آبادیاں اسٹالن نے تباہ و برباد کر دیں لیکن ان کی مزاحمت برقرار رہی۔ لٹویا پر دوبارہ روس کا قبضہ ہو گیا جس کی آبادی کا دسواں حصہ سائبیریا کی طرف نکل گیا جس کی وجہ سے وہاں صرف 54% لوگ باقی رہ گئے۔ وہاں ہر خاندان کے کم از کم ایک فرد کو موت' زیادتی یا جلاوطنی کا سامنا کرنا پڑا۔ Taussig اس واقعے کو بڑے ڈرامائی طریقے سے بیان کرتا ہے۔ سحر انگیز ریاست کی باطنی تقدیس میں ہندوستانیوں کا تصور نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔

ریاست کی تشکیل کے دوران بہت سی شکلیں وجود میں آئیں جیسے کہ بادشاہی' شہنشاہی' قبضہ شاہی' جدید قومی ریاست اور دیگر' اور زیرِ نظر کتاب میں اس بات کی شعوری کوشش کی گئی ہے کہ ریاست کی تاریخی حیثیت کا تعین کیا جائے۔ ریاست کی مرکزیت کے حوالے سے بے شمار لٹریچر موجود ہے جس میں اداروں' آپس کی رشتہ داریوں' نسلوں' مرکزی اور مرکز سے علیحدہ یونٹوں' چھوٹی بڑی بادشاہتوں' دباؤ اور خود مختاری سے متعلق رسوم و رواج کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ایک قابلِ قدر تحقیق کا دائرہ اس بات پر بھی محیط ہے کہ جدید اور ماقبل از جدید ریاست کے مابین کیا فرق ہے۔

کیا ایشیائی ریاستوں کو Stein کے تصور کے مطابق افریقی طرز کی ریاستوں کی تشکیل کے

مراحل کا ایک حصہ کہا جاسکتا ہے؟ یا Geertz کی دریافت شدہ بالی کی نمائشی ریاست؟ Tambiah اس کو دیسی کہکشانی سیاسیات کا ترقی یافتہ مظہر قرار دیتا ہے۔ وہ تیرہویں اور اٹھارہویں صدی کی ایشیائی بادشاہتوں کو کثیر الجہت مرکزی سیاست کی کہکشاں کہتا ہے جو ماضی کے مشترک مفادات اور اصولوں کا ماحصل ہے(29)۔

جنوبی ایشیا کے تناظر میں Dumont کی طرزِ تشکیل کو نمایاں فروغ حاصل ہوا۔ گو کہ Dumont نے برہمنوں اور بادشاہوں کے مابین ایک نمایاں خط کی نشان دہی کی ہے' اس نے ہندوستانی بادشاہت کو برہمنوں کے زیر اختیار دیکھا۔ معاشرہ پاکیزگی اور ناپاکی کے تصور پر منحصر ہے۔ بادشاہ برہمن کے زیر دست ہے جو پاکیزگی کی انتہائی علامت سمجھا جاتا ہے۔ ہر چیز کا احاطہ کرتی ہوئی پاکیزگی کے تصور کو شکاگو اسکول نے مسترد کیا جس کی بنا پر سیاست کی خودمختاری کا تصور پیدا ہوا۔ Dirks کے پیش کردہ نظریہ کے مطابق Dumont کی برہمنی شراکت میں بادشاہ کے اختیارات اور سیاسی نظام میں مرکزی حیثیت کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اس متبادل نظام میں بادشاہ موروثی طور پر اختیارات کی مکمل ملکیت کا ماخذ ہوتا ہے۔

اس موضوع پر دستیاب لٹریچر بہت دلچسپ ہے۔ جن معاملات پر انحصار کیا گیا ہے اس میں ریاست کی وراثت میں ذات پات کی اہمیت بھی شامل ہے۔ Dirk اور Dumont دونوں کے نظریات اختیارات کی بالائی سطح سے نچلی جانب ترتیب کے حامی ہیں۔ اس کے علاوہ رسوم و رواج کی آزادی بھی احکام اور تابعداری کی وضاحت کی حامل ہے مگر اس میں علیحدگی اور احتجاج کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا ہے(30)۔ Tambiah کا قابلِ قدر کام ایک نمائندہ مثال ہے۔ اس کے نزدیک قانون کی بالادستی کے حصول کے دو ذرائع ہیں: پہلا حاکم کی طرف سے کلی اختیارات کا دعویٰ' یا اپنی ذاتی فتوحات کے بل پر بدھ کے اصولوں پر مبنی مذہبی حاکمیت کا حقدار ہونے کا دعویٰ۔ دوسرا دیوی دیوتاؤں کا حمایت یافتہ ہونے کے دعویدار' جو ان کو طاقت اور قسمت اور ہر قسم کے حقوق کے حامل قرار دیتے ہیں(31)۔ Tambiah کے نکتۂ نظر کے مطابق قانونی حق' شہنشاہیت کے مرکز سے ملتا ہے۔ یہ حاکم کے دعووں کے مطابق موروثیت سے بلکہ زیادہ اہم' Tambiah کے خیالات کی روشنی میں یہ فرد کی ذاتی کامیابیوں اور حاکمیت کے عدل و انصاف اور دادرسی پر منحصر ہے۔ اس تجزیہ میں اس بات کا کوئی حوالہ نہیں ہے کہ حکمرانی کا دعویٰ لازمی طور پر

دائرہ حاکمیت میں آنے والے تمام گروہوں کی مخالفت پر مبنی ہو۔ اس صورت میں عدل وانصاف کے دعووں کا ازسرِ نو جائزہ لینا ہوگا۔ عوام کا ردِ عمل شناخت کو تسلیم کرنے سے رد اور باغیانہ رویوں تک بھی ہوسکتا ہے۔ Tambiah کے نکتۂ نظر کے مطابق اختیارات کا بہاؤ بیرونی اور نچلی جانب ہوتا ہے۔ لیکن اختیار اور قوت کا دارومدار تہہ دار اور بہت سی پیچیدگیوں پر مشتمل ہونے کے ساتھ انفرادی یا گروہی بنیادوں پر ہوتا ہے۔ ریاست اور اقتدار کا ایک متبادل کلیسا کے احکامات اور تاجر برادری کے علاوہ زیردست طبقات کی رضامندی پر بھی منحصر ہوتا ہے۔ میو اور اس قسم کے کچھ دیگر گروہوں نے قرونِ وسطیٰ کے دور میں ریاستی جبر کا پیشگی اندازہ کرلیا تھا۔ واضح طور پر جدید ریاست میں Taussig کی بیان کردہ سحر انگیزی جدید دور سے قبل کی روایات کا تسلسل ہے۔

درجہ بندی کے اعتبار سے ریاست کی تشکیل جو تاریخ معاشرت اور تقابلی سیاست پر اثر انداز ہوئی وہ غلط فہمیوں کا باعث بنی ہے: جس میں ایک متضاد منظرنامہ تشکیل دینے کی جانب اشارات ہیں۔ البتہ اس میں اس بات کی کوئی صراحت نہیں کہ ریاستوں میں دوسرے اداروں، طرزِ سیاسیات اور سیاسی وجود کی شکلوں کی کس طرح نفی کی جاتی ہیں۔ ریاست کی تشکیل میں باشندوں سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر آبادی مغربی سیاسی نظریہ کے مطابق چار عناصر پر مشتمل ہے تو یقیناً ریاست کا تصور عوام کے بغیر ممکن نہیں سمجھا جاسکتا۔ ہم پھر اسی پرانے فلسفیانہ سوال کی طرف لوٹ آتے ہیں کہ آیا ریاست بذاتِ خود اپنے وجود میں آزاد ہے؟ یہ محض فلسفیانہ نہیں بلکہ ایک منطقی سوال ہے۔ ریاست کی تشکیل ہوتی ہے، ازسرِ نو زندہ ہوتی ہے اور لوگوں کے بیانات اور ثقافتی مظاہروں میں اس کو چیلنج بھی کیا جاتا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ نہ صرف ریاست کی مختلف شکلوں پر کام کیا جائے بلکہ یہ بھی دیکھا جائے کہ ایک ریاست میں رہنے بسنے والے مختلف گروہ کے لوگوں کے ساتھ ان کے انفرادی تشخص کا احترام کس طرح کیا جاتا ہے۔ بطور مثال مغل اور برطانوی منتظم ریاست کو محض کسانوں کے گروپ یا جرائم پیشہ اور خانہ بدوشوں کے تناظر میں دیکھتا ہے۔

اس کتاب میں میوؤں کے ریاستی تصور کے ساتھ ریاست کے نزدیک میوؤں کے تصور کو متوازی رکھا گیا ہے۔ مقصد محض یہ معلوم کرنا ہے کہ ریاست اور اختیارات کس طرح حاصل کیے جاتے ہیں اور ان کی تشریح ازسرِ نو کس طرح کی جاتی ہے۔ ریاست محض چند اداروں اور کچھ طریقہ ہائے کار پر مشتمل نہیں ہوتی۔ یقیناً سیاسی کارگزاریوں کو ثقافتی اعتبار سے قانونی درجہ دیا جاتا ہے۔

کچھ حالیہ تجزیات کا نتیجہ یہ ہے کہ حکومتی مشینری اور گفت وشنید کس طرح فروغ پذیر ہوتی ہے۔اس کام کے بعد کے کچھ حصے میں بادشاہت، مغل شہنشاہیت اور نوآبادیاتی نظام کے موضوع پر تقاریر شامل ہیں۔

علم اور قوت کے مابین تعلق دورِ حاضر کے نظریات کی وجہ سے ابھر کر سامنے آیا ہے۔ ریاست اور اس کے لوازمات، جو تاریخ اور نسل پرستی کہلاتی ہے کی تشریحات بھی ریاست کے تصور سے منسلک پہلو ہیں۔تاریخ کا پیشہ ورانہ ضابطہ انتہائی طور پر آمرانہ طرز کی طرف مائل ہے جس کے ذریعے ریاست کا احترام نہ کرنے والے عوام کو نظرانداز کیا جاتا ہے۔تاریخ ریاست کے مفادات یا تاریخ نویس کی دلچسپی کو در پردہ رکھتے ہوئے ماضی کے مطالعہ کو حال سے الگ کرتی ہے۔نسلی معاملات کے محققین کا جھکاؤ اکثر حال کو خارجیت کے الزام سے یا اس کو ایک خوفناک بلا کے روپ میں پیش کر کے تاریخ سے الگ رکھنے کی طرف رہا ہے۔Fabian وہیں سے علمی ذرائع اختیار کرنے کی سفارش کرتا ہے جہاں سے نسل پرستی موجودہ زمانے میں داخل ہوتی ہے۔قبائلی طرزِ زندگی وقت کے ساتھ بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ گردشِ لیل ونہار اس کو قدرتی قرار دے دیتی ہے(32)۔

قاری کے ذہن میں یہ سوال اٹھنے کا قطعی جواز موجود ہے کہ کیا قوت اور علم کی شناخت Foucalt کے نظریہ کے تحت ہوسکی ہے؟ ہاں بھی اور نہیں بھی! Foucalt کے نظریے کی تصحیح Certeau کے مطابق زندگی میں بصیرت اور توانائی کی بحالی کا سبب بنتی ہے جسے وہ وسیع تناظر میں پرانے شہر کے کھنڈرات کو دیکھنا کہتا ہے۔وہ Foucalt کے اس نظریہ پر کڑی تنقید کرتا ہے، جن کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ یہ WTC کے ملبے پر کہانیاں گھڑنے کے مترادف ہے۔یا پھر ایسی نقشہ نویسی جیسے کوئی شمسی آنکھ خدا کی طرح زمین کے نظارے میں محو ہے۔Certeau مستقل طور پر ان فراموش شدہ اور نظرانداز کردہ پیادوں کی اس طویل قطار اور ان کے نقشِ پا کے بارے میں ایک ہی سوال کی تکرار کرتا ہے جو وقت کی شاہراہ پر دھندلا چکے ہیں اور اس منظرنامے میں جن کا وجود نہیں ملتا۔وہ بالتکرار روزمرہ کی ان کہاوتوں کی اہمیت پر زور دیتا ہے جو بہت سی خالی جگہیں پر کرنے کے لیے لوگوں کے اطراف میں پھیلی ہوئی ہیں اور جو جغرافیہ کے جدید نقشوں اور انسانی تاریخ کے ماخذات سے متادی گئی ہیں۔نقشوں کی طرح یہ ضابطے بھی وقت کی دہلیز پر متعلقہ

علاقوں میں اپنا وجود ثابت کرتے اور دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ Merleau Ponty کے بعد Certeau ایسے نقوشِ پا تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے جو ریاضی' یا جغرافیائی خلاء پر کرنے کے لیے ناموزوں سمجھے جاتے ہیں' حالانکہ وہ علوم انسانی' شاعری اور روایاتی تجربات کے ذریعے اس خلا کو پر کرنے کے لیے ناگزیر ہیں' وہ وقت کی گرد میں گم ایک دوسرے سے جڑے ہوئے روزمرہ کے رویّوں پر تفصیلی گفتگو کرتا ہے جو شہریوں کی مستحکم اور قابلِ علیحدگی تقسیم کو ریاست کی تشکیل کے لیے متعین کرتے ہیں (33)۔ اس اعتبار سے ایک طرح روایات اور کہانیاں نہ صرف ان اداروں کے احیا کا سبب بنتی ہیں جیسے کہ ریاست' جو نہ صرف اندرونی طور پر بہت توانا ہوتی ہے بلکہ وقت اور خلا کا ایک متبادل منظر نامہ بھی تیار کرتی ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اس منظر نامہ کے لیے ماضی میں اختیار کی گئی جدوجہد کے لیے کی گئی غیر ریاستی حکمت عملی میں کثیر الجہت امکانات کا عمل دخل ہوتا ہے۔

ایک سوال جس کو Certeau اہمیت نہیں دیتا: وہ بہرحال اس باقاعدگی کو دوبارہ ضابطہ میں لانے سے متعلق ہے جو آثار قدیمہ کا تقاضہ ہے' بطور خاص اس کو مختلف خانوں میں تقسیم کرنے سے متعلق۔ یہ ایک ایسا منصوبہ ہے جس میں ان نقوشِ پا کو دوبارہ تلاش کیا جاتا ہے جن کے ذریعے نقشے وجود میں آئے۔ یا اس بات کی تحقیق کہ روایاتی نظمیات کو جگہ دینے سے دنیا بھر کی تاریخ کے سفید و سیاہ رنگ کو ممیتز کرنے میں کیا مدد مل سکتی ہے۔ نسلِ انسانی کے اختصاصی مضمون کو تاریخ کے مضامین سے اس کے جذباتی اور ذہنی تجربات کے بارِ گراں کے ساتھ کیسے بدلا جاسکتا ہے؟ سیاست کی عملداری میں اس عالمی طور پر چنیدہ مضمون کی موجودگی کو کس طرح سندِ جواز مل سکتا ہے؟ جس منصوبہ پر Certeau نے کام نہیں کیا وہ فراموش شدہ حقائق کو یاد کرنا' مٹے ہوئے کو مٹانا' ایسی باتوں کو سامنے لانا جو دسترس سے باہر اور بہت دور ہیں' جس کو ریاست کی تاریخ نے جذب کیا ہوا ہے اور تاریخ کی عمارت جس بنیاد پر کھڑی ہوئی ہے۔

میوؤں کے زمانہ قدیم کے مظاہر ان کو انتشار اور بدنظمی کے علمبردار باور کراتے ہیں جبکہ بادشاہتیں نظم و ضبط کی خواہاں ہوا کرتی تھیں۔ میوؤں کو ایک مستقل جنگ کا ذمہ دار کہا جاتا ہے جو امن کو تباہ کر دیتی ہے' ریاست جس کی بحالی کے لیے دن رات کوشاں رہتی ہے۔ وہ ہمیشہ دہلی کو دھمکیاں دیتے تھے جس کی وجہ سے ان کے لیے اس کے دروازے بند کرنے پڑتے تھے۔ روایات

کی یہ مضبوط عمارت سلطنت کی کمزوری کی صرف ایک مثال ہے۔اس کی بازگشت مغلوں اور برطانوی اقتدار کے استحکام کے راستے میں واضح طور پر سنی جاسکتی ہے۔میووں کے وجوداوران کے علاقے اور طاقت کے معاملے کواس تجزیہ میں نظرانداز کیا جاتا ہے۔

یہاں یہ کہنا بیکار محض ہوگا کہ نوآبادیات کے بعد سے آج تک کی علمی تحقیقات میووں کی مزاحمت کی طرف بطور خاص متوجہ کرتی ہیں۔امیر علی لکھتے ہیں: الور کے مہاراجوں میں سے اکثر؛ بختاور سنگھ، جے سنگھ جن میں زیادہ اہمت رکھتے ہیں، نے بار بار میووں سے جنگیں کیں اور علاقے کا امن برقرار رکھا(34)۔لوگوں کو تیسرے درجے میں رکھنے کے قوانین اوران کی مزاحمت کے بارے میں ریاست کے کردار سے کماحقہٗ آگہی موجود نہیں ہے۔

خاص تشخص اورمزاحمت:

تیسرے درجے کی شہریت کے بارے میں نہایت واضح انعکاس ملتے ہیں جومعاشرے کی ثقافتی تعمیر، تضادات اوراجنبیت کی بھرپور عکاسی کرتے ہیں(35)۔افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ نوآبادیاتی نظام کے بعد کی تحریروں میں علیحدہ تشخص کے لیے مزاحمت کونوآبادیات کے مقابلے میں کم تر درجہ دینے کے رجحانات ملتے ہیں۔کمتر معیار پر رکھنے کے ذرائع اس سے کہیں زیادہ موثر ہیں جن کی ایک تعمیری رجحان میں گنجائش موجود ہے۔کمتری کو مذہب، تاریخ، ریاست اورتحریری مواد کے مابین ہم آہنگی کی وجہ سے فروغ حاصل ہوتا ہے(36)۔متحد ہونے کی صورت میں وہ سطحیت کے مقابلے میں مرکزیت کو جواز عطا کرتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی میں زبانی تواریخ کی بنیاد پرمبنی معاشرہ، جہالت، مافوق الفطرت واقعات پرمبنی روایات، لامذہبیت، بدعنوانیاں اورمعمول سے ہٹے ہوئے رویئے جن میں زیادہ تر روحوں اور آباواجداد کے بارے میں عقائد شامل ہوتے ہیں۔کنارے لگائے جانے میں افرادی قوت اورعلمی سطح پر سماجی اونچ نیچ کے واضح فرق کوعمل دخل ہوتا ہے۔ ریاستی قوت، تاریخ اورعلمِ انسانی دوسروں کو وحشی، جنگلی اور مذہب وتہذیب سے بے بہرہ قرار دیتی ہے۔

مخصوص ماحول میں رکھے جانا بے بسی میں مبتلا کرنے کا باعث بنتا ہے، اورغلامی یامزاحمت پر مجبور کردیتا ہے۔جیسا کہ میووں کی زبانی روایات سے مترشح ہوتا ہے کہ اس کوآسانی سے تسلیم

نہیں کیا جاتا۔ میو معاشرے سے اپنے اخراج کو چیلنج بھی کرتے ہیں اور اس فیصلے کی مزاحمت بھی کرتے ہیں۔ وہ اجتماعی مزاحمت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔

خاص سطح وہ حیثیت ہے جو دہشت گردی اور تعمیری رجحانات دونوں پر مبنی ہو سکتی ہے۔ Rosaldo ایک حیثیت سے دوسری حیثیت میں آ جانے کو مثبت تعمیری کردار کا پیش خیمہ قرار دیتا ہے (37)۔ اس حیثیت کے لوگ آبادی کے درمیان خطرناک سمجھے جاتے ہیں (38)۔ میوؤں کے معاملے میں ثقافتی آلودگی (ہندوؤں اور مسلمانوں کے ناقابلِ وضاحت عقائد کا ملغوبہ) علیحدگی پسندی اور بغاوت اور حرکت پذیر مجرمانہ ذہنیت کے رجحانات کی آگ کو مزید بھڑکاتی ہے۔ میوؤں کی زبانی روایات سے واضح ہوتا ہے کہ ان معاملات میں مقابلے کی فضا کس طرح تیار ہو جاتی ہے۔ اس میں ریاست کے مذہبی، تاریخی اور اظہارِ حق کے دفاع میں تحریری 'مرکز گریز' سیاسی حکمت عملی کے ذیلی تصور کو ریاست کی خود مختاری کے لیے محکم حق کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے ذریعے اس بات کا لگاتار اظہار ہوتا رہتا ہے کہ معاشرتی گروہ کس طرح نہ ختم ہونے والے مذاکرات میں گھرے ہوتے ہیں جبکہ یہ اندرونی طور پر ملک گیری کے رجحانات کے بھی حامل ہوتے ہیں۔

ایک مبصر کے پاس تفصیلی معلومات حاصل کرنے کے کیا ذرائع ہو سکتے ہیں: تاریخ کا علم یا نوعِ انسانی کی تاریخ؟ زبانیں جن کو بولی بھی کہا جاتا ہے، وہ گذرے ہوئے زندہ ماضی کی تاریخ بیان کرتی ہیں۔ Devy قائل کرنے کے لیے دلیل دیتا ہے کہ دیگر مسائل کے ساتھ رائج سنسکرت اور انگریزی زبان کے بارے میں ہندوستانی دانشوروں کی پیش بینی بھی شامل ہے (39)۔ میوات کے علاقے میں رائج زبان 'میواتی' ہے۔ اس کا اپنا کوئی رسم الخط نہیں ہے اس لیے یہ عربی فارسی خط میں بھی لکھی جاتی ہے اور دیوناگری میں بھی۔ اس کی حیثیت فارسی اور سنسکرت کی طرح نہ شاستری ہے نہ قدیمی، اور نہ ہی ہندوستان کی علاقائی بھاشا جیسے مراٹھی، راجستھانی اور بنگالی سے اس کی کوئی مماثلت ہے۔ میوات سے متعلق زبانی روایات خود مختاری کے استحکام اور فارسی اور انگریزی زبان کے مضامین میں اس کے دیگر لوازم کے مخالف نظر آتی ہیں۔

برصغیر کے تناظر میں زبانی لٹریچر، یادداشتوں اور مظاہر میں خاصی ہم آہنگی موجود ہے۔ مکند لاٹھ نشان دہی کرتا ہے کہ ہندوستان کے تناظر میں موسیقی، شاعری اور ڈراما وغیرہ آپس میں ایک

دوسرے کے ساتھ ایک رشتے میں منسلک ہیں(40)۔عموماً زبانی روایات تخلیق کی جاتی ہیں۔ حکایات کی تشکیل میں ثقافتی نظموں کی نغماتی ترتیب اوراس کے ذریعے پیغام کی ترسیل اوران کی ڈرامائی صفت بطور خاص نہایت موثر ہوتی ہیں ۔دھن' نغمگی' تال اور راگ' رس یا جذبات کو ابھارنے کے بنیادی اجزاء ہیں۔میووں کی روایات صدیوں پر محیط ان کی مزاحمت کی تاریخ کو محفوظ کرنے اوران کی گروہ بندی کودوبارہ مربوط کرنے کے مقصد پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔

یادداشتوں اورتصورات کی اولین سطح پر ہی مزاحمت کا اظہار ہوتا ہے۔خاص حیثیت کے حامل گروپ خودمختاری کی فطری خواہشات کے طفیل جدوجہد میں مشغول ہوجاتے ہیں۔تصورات کا کردار ہی یہ ہے کہ وہ یادداشت کو ماضی کی شکل نہیں دکھاتے ہیں بلکہ ان کی تجدید کرتے ہیں۔وہ اپنی ثقافت کی دنیا میں اپنی تاریخ کا احیاء کرتے ہیں۔اس کے ذریعے ایک طریقہ کار متعین ہوتا ہے جو روایتی تاریخ نویسی سے علیحدہ ایک حیثیت رکھتا ہے جس میں قدامت' ادوار' اور وراثت وغیرہ زیر بحث آتے ہیں۔ یادداشت میؤوں کے ماضی کو ایسی حکایات کا روپ دیتی ہے گویا وہ حال کی مربوط کہانیاں ہوں۔یہ قصے جنگوں وغیرہ کے موضوعات میں مردانگی کے وصف پر مرحلہ وار روشنی ڈالتے ہیں۔ان قصوں کے اوقات کا تعین ان کے خارجی عوامل' علم البشر اور کیلنڈر اور گھڑیوں کی گردش سے واضح ہوجاتے ہیں۔مگر کہیں کہیں گروہی تاریخ کے اوقات سے متصادم بھی ہوتے ہیں۔اس لیے قصہ گو کہیں کہیں وقت کا پیمانہ خود اپنے طریقے سے مقرر کرتا ہے۔مثال کے طور پر: ''شاہجہاں کے دور میں'' ...... ''اکبر کے دربار میں'' ...... ''جاٹ راجہ جواہر سنگھ کے وقت''۔ روشن دور میں آنے کے بعد یورپ کی طرح ماضی کا کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہاں تاریخ غیر مذہبی نہیں رہتی ۔ ماضی کو یادداشتوں میں ہر دم مقدس ومحترم رکھنے کی شعوری کوشش کی جاتی ہے جیسے حضرت علیؓ' پیغمبرؐ کے برادر اور داماد' اور اوتار' مہادیو شیو' اور کرشن وغیرہ۔

میؤوں کے زبانی قصے فارسی اور انگریزی مضامین کی ہئیت تبدیل کرکے ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ فارسی زبان میں ریاست اوراس کے اشتراکیوں کے بارے میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے۔قرونِ وسطی کے میؤوں کے بارے میں یہ خیال کہ وہ باغی اور علیحدگی پسند ہوتے تھے' اب ایک مستحکم نظریہ کے طور پر رائج ہے۔میؤوں کی زبانی روایات کے ایک قصے ''پانچ پہاڑ کی لڑائی'' میں اس سے اختلاف پایا جاتا ہے' اس میں موقف اختیار کیا گیا ہے کہ سترہویں صدی میں

مغلوں اور راجپوتوں کی فوج اضافی زرعی زمین کی مساوی تقسیم کے لیے اس پر قابض ہو جایا کرتی تھی۔ مالیات لگان وغیرہ جمع کرنے میں شہنشاہ کے دور میں اس کی فوجی قوت معاونت کیا کرتی تھی۔ صاحب حیثیت راجپوت ریونیو جمع کرنے والے فوجی عملہ کے اوپر تعینات ہوتا تھا۔ میو خواتین کو ہر قسم کی مشکلات برداشت کرنا پڑتی تھیں، بزرگوں کی توہین کی جاتی تھی، مردوں کو قتل کر دیا جاتا تھا، قحط جیسی صورتحال کو ریاست کا خزانہ بھرنے کی خواہش کے سبب سے نظر انداز کیا جاتا تھا۔ میو خواتین کو ان کی حیثیت میں رکھنے کے لیے بچے کی پیدائش پر کسی قسم کی رسم ادا کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ مغل راجپوت فوج نے پہلے ہی محاصرہ کیا ہوا تھا اور داستان ایک جنگ میں پوری میو پال کے قتلِ عام کے بیان پر ختم ہو جاتی ہے۔ انگلش تاریخ نسلِ انسانی میں میو وں پر لٹیرے ہونے کا الزام لگایا گیا ہے۔ داستان گو یہ پوچھنے میں حق بجانب دکھائی دیتا ہے کہ دراصل لٹیرے کون ہیں؟ کیا مغل دورِ حکومت کے خزانے اس دور کے کسانوں سے لوٹے گئے وسائل نہیں تھے؟ پھر درحقیقت لاقانونیت کے سزاوار کون ہیں مغل میو وں کو اس کا ذمہ دار کیسے قرار دے سکتے ہیں۔ گفتگو کی حد تک میو وں کی داستانیں ریاست کے شہنشاہی نظام کو ظلم کا باعث قرار دیتی ہیں۔

سلطنت اور مغل حکمرانوں کی تحریری دستاویزات میں میو وں کے نکتۂ نظر کی تائید میں نہایت خفیف اشارے دستیاب ہیں۔ راجپوتوں اور ترک حکمرانوں کے ادوار میں میواتیوں کو کم از کم بارہویں صدی میں اپنی زمینوں سے بے دخلی کے واقعات کا ذکر موجود ہے۔ اس نوع کے واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ میو مستقل طور پر مرکز کی پالیسی سے اختلاف اور اپنی علاقائی خودمختاری اور وسائل پر اپنے اختیار کے لیے جدوجہد میں مصروف رہے ہیں۔ پانچ پہاڑ میں جس جنگ کا حوالہ ہے، یہ وہی ہے جس کا سلطنت اور مغل شہنشاہیت کے دور میں بارہویں صدی سے سترہویں صدی کے دوران بار بار اعادہ کیا گیا۔ سترہویں صدی کے وسط سے بیسویں صدی کی ابتدا تک کے آثارِ قدیمہ کے ذرائع سے میو وں کے طرزِ عمل میں زندہ رہنے کی جدوجہد کے شواہد ملتے ہیں۔

انیسویں صدی کے آخر میں گھڑچڑھی میو خان کی داستان میں شہزادوں کی علاقائی ریاست الور نوآبادیات کے ہاتھوں شکست و ریخت کا شکار دکھائی دیتی ہے۔ لٹیروں کی اس داستان میں راجپوتوں کے موروثی اور پیدائشی حقِ حکمرانی سے ان کا اختلاف واضح ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی دور کے علمِ نسلِ انسانی میں روایتی طور پر اس کو مجرمانہ فعل قرار دیا گیا ہے۔ پوری میو نسل کو مجرموں کا قبیلہ کہا

گیا ہے۔Erikson اس کو منفی شناخت کا نام دیتا ہے: جس بات کو الزام کی حیثیت حاصل ہے وہ ایک باعثِ فخر کارگزاری بن جاتی ہے۔لوٹ مار اور ڈاکہ زنی ہوش وحواس میں کیا گیا قابلِ فخر کارنامہ بن جاتا ہے جس کو جرائم کی فہرست کے بجائے قابلِ تعریف فن کی حیثیت میں رکھنا چاہئے۔میوؤں کی زبانی حکایات کے مضامین کی درجہ بندی ذیلی تصورات اور لسانی تجربات سے مرصع ہیں' راجپوتوں کے دور کے بیانات کے برخلاف لٹیرے میوؤں کی غریب اور ٹھکرائے ہوئے طبقات کی امداد اور دیکھ بھال کی اچھائی تمام واقعات میں نمایاں ہے۔دنیا بھر میں اس نوع کے تمام واقعات میں یہ ایک مشترکہ طرزِ عمل ہے۔

مرکز اور نواح ہمیشہ ایک حالت میں نہیں رہتے' ان میں ہمیشہ ردو بدل جاری رہتا ہے' حتیٰ کہ نواح میں بھی مراکز موجود ہوتے ہیں جو ان کے اپنے علاقائی سماجی اداروں اور ذات اور صنفی مردانگی اور موروثیت میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔

زبانی روایات ایک ایسا منظر نامہ تخلیق کرتی ہیں جس میں مردانگی کا اظہار ہوتا ہے اور جس میں عوامی مقامات سے صنفِ نازک کو بے تعلق رکھا جاتا ہے۔میوؤں کی روایات میں گو کہ عورتوں کی آواز کو خاص اہمیت حاصل ہے مگر یہ آواز ہمیشہ مردوں کی وساطت سے سنی جاتی ہے۔راجپوت عورتیں اپنے خاوندوں سے کھلا اختلاف کرتی ہیں لیکن میوؤں کے دفاع میں شامل ہوجاتی ہیں۔الور کے راجپوت مہاراجوں منگل سنگھ اور جے سنگھ کی ملکائیں' گھڑ چڑھی اور یاسین خان کے قصوں میں میوؤں کی وکالت کرتی ہوئی اپنے شوہروں کے ہاتھوں تنبیہات کی ز:میں دکھائی دیتی ہیں۔ایک انگریز افسر کی بیوی میو ڈاکو گھڑ چڑھی کے ساتھ جنسی خواہش سے مغلوب ہوکر اس کے ساتھ ملوث ہونا چاہتی ہے۔میوؤں کے قصوں میں راجپوت اور نو آبادیاتی حاکم آپس میں متحد اور ہم آواز دکھائی دیتے ہیں۔ان کی عورتیں البتہ ذات پات' قبیل اور اختیارات قسم کی تمام حدود و قیود پار کر جانے کی جرأت رکھتی ہیں۔موروثی اور سیاسی دونوں نظاموں میں کمتر حیثیت والوں کو علیحدگی پسندوں کی فہرست میں رکھا جاتا ہے۔

زیرِ نظر کام انگریزی' فارسی اور میواتی زبانوں کے مأخذات پر مبنی ہے۔یہ زبانیں نہ تو ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں اور نہ ان میں کوئی محاوراتی مماثلت ہے لیکن ان میں نسلوں کی اجتماعی آوازیں ضرور موجود ہیں۔میواتی زبان کو ماضی کے میدانوں میں جہاں حکمرانوں کے نظریات رائج

ہوتے ہیں جدوجہد میں مصروف دیکھا جاسکتا ہے اور اس کی تخلیقات گروہی سطح پر ایک دوسری میں پیوست دیکھی جاسکتی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ زبانی روایات کو تسلیم کیا جائے کہ دوسری زبانوں کی طرح میواتی بھی مزاحمت کے حوالے سے کثیر المعنی زبان ہے۔ مزاحمت البتہ بہت کم اجتماعی معاشروں کا مزاج ہوتی ہے اور امکانی طور پر اکثریت کے لیے قابلِ توجہ نہیں ہوتی۔

قرونِ وسطیٰ کے تحریری مضامین کے برخلاف ...... دورِ جدید کی ابتدا میں جہاں نسلی شناخت معدوم ہو رہی تھی' زبانی روایات ایسی شناخت کو اکھاڑ کر زخم خوردہ گروپ کی نشاندہی میں معاون ہوتی ہیں۔ حالانکہ گھڑ چڑھی اور میوٴ خان برادران حاکم شہزادوں کو چیلنج کرتے ہیں لیکن ان کے اپنے چچا الور کے حکمران مہاراجہ منگل سنگھ کے قریبی دوست ہیں۔ اسی طرح 'پانچ پہاڑ' میں حالانکہ 'پاہٹ' نسل شاہجہاں بادشاہ کی سختی کے ساتھ مخالفت کرتی ہے' سیکری کا ایک میوٴ 'گدائی' اس کے دربار میں حاضر رہتا اور شہنشاہیت اور علاقائی ریاستوں میں مستقل میوٴوں کے خلاف خفیہ اطلاعات فراہم کرتا رہتا ہے۔ ہمیں یہ علم ہے کہ میوٴوں کی ایک بڑی تعداد شہنشاہ اور ریاست کے علاقائی معاملات میں اچھے عہدوں پر متمکن ہو کر ان کے ساتھ متحد تھی۔ اس بات کے امکانات ہیں کہ مزاحمت کو رومانوی سطح پر رکھنے کے رجحان کو پیش بندی کے طور پر اختیار کرنا پیشگی غور فکر کا نتیجہ ہو۔ کیونکہ تعاون اور عدم تعاون دونوں صورتوں میں یکساں نتائج کا خدشہ تو بہر حال موجود رہتا ہے۔

اگلے باب میں ان ذریعوں کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو خاص حیثیت کا باعث بنتے ہیں۔ تیسرا باب میوٴوں کی سیاست اور خودمختاری کے نظریات پر مبنی ہے جس میں بادشاہت اور ریاست کے مقابلے میں متوازی حکومت کا نکتہ نظر پیش کیا گیا ہے۔ چوتھے باب میں میواتیوں کے مخالفانہ رویہ کی بنیاد کی تلاش میں ان کے شجرہ کا مطالعہ شامل ہے جو تیرھویں اور اٹھارھویں صدی کے دوران ہندوستان کے فارسی زبان کے تاریخی حوالوں اور مغل شہنشاہوں کی انتظامی دستاویزات میں جگہ جگہ موجود ہیں۔ پانچواں باب مغل شہنشاہوں کی مخالفت میں میوٴوں کے منظر نامہ کا احاطہ کرتا ہے۔ چھٹا باب میوٴوں کی نوآبادیاتی طرزِ فکر کی عکاسی کرتا ہے۔ اس کے ذریعے امکانی طور پر ہند فارس تاریخ کے صفحات میں میوٴوں کی موجودگی کی سائنسی بنیاد فراہم ہوتی ہے۔ خود میوٴوں کا لوک ورثہ نوآبادیاتی سطح پر ان کی مجرمانہ سرگرمیوں کے ثبوت کی حیثیت رکھتا ہے۔

نو آبادیاتی نظام کا قائم کردہ یہ نظریہ کہ میؤ قبیلہ جرائم پیشہ افراد پر مشتمل تھا' معروف انتظامی اور ادبیاتی سطح پر مستقلاً ثبت ہو گیا ہے۔ Watson لکھتا ہے'' جو لوگ حلقہ بگوش اسلام ہونے کے باوجود چوریوں اور زبردستی دوسروں کی چیزوں پر قبضہ کر لینے کے عمل سے تائب نہیں ہوئے' اور آج تک مویشی چوری میں ملوث ہیں' ان لوگوں کو 'اسماعیلی' کہا جاتا ہے' جو ایسا ہے جیسے عیسائیت میں ذات باہر کیے جانے والے لوگ۔ تحریروں میں لگاتار میؤوں کی زندگی کو ان کے اپنے الفاظ اور تقریروں کی روشنی میں وحشی اور جرائم پیشہ ثابت کرنے کی کوششیں جاری ہیں۔ ساتویں اور آٹھویں باب میؤوں کے ذاتی ترجمان کی حیثیت رکھتے ہیں' جو حاکم طبقوں کے نزدیک ان کے باغیانہ اور مزاحمانہ ردِعمل کے ذریعے نقصِ امن کا سبب بنتے ہیں۔

پیشِ نظر تحقیق میؤوں کے طرزِ فکر' عمل' سماجی زندگی' مزاحمت' درگذر اور کینہ رکھنے سے متعلق ہے۔ یہ ایک بڑے ادارے کے بڑے کام کا ایک حصہ ہے' بہر حال ریاستوں کی تشکیل اور تاریخ کے تحریری مواد پر ایک مستقل تبصرہ کی حیثیت میں یہ ایک مکمل کام بھی ہے۔ میؤوں کی روایات کی دنیا ہمیں اس قابل کرتی ہے کہ ہم ان کی اندرونی زندگی میں رونما ہونے والے واقعات' ان کی درجہ بندی اور ان کے موروثی معاملات میں داخل ہو سکیں۔ ان کی زبانی روایات ان کے روزمرہ کے معاملات سے جڑی ہوئی ہیں جن کو آج ہم ہندومت اور اسلام کا نام دیتے ہیں۔ ہمارا یہ دعویٰ نہیں کہ ہم نے ان کی زندگی کو اس کتاب کے کوزے میں سمیٹ لیا ہے' ہم نے صرف وہ راستہ تلاش کیا ہے جو ہم کو نئے سوالات سجھاتا اور نئے طریقے اختیار کرنے کی طرف رہ نمائی کرتا ہے۔



2

میؤوں کی مخصوص شناخت کی بنیاد

میؤوں کا ماضی ہجرتوں، قیاموں، بے خانمائی اور مخصوص حیثیتوں پر مشتمل رہا ہے۔ تیرہویں صدی میں سلطنت کے استحکام کے دوران کے تاریخی حقائق بڑی حد تک اشتباہات کی دھند میں لپٹے ہوئے ہیں۔ کیا میؤ 'مید' ہیں؟ مید اور جاٹ ساتویں اور گیارہویں صدی کے دو بڑے مہاجر گروپ تھے1۔ عرب مصنفین، عربوں کی فتوحات کے وقت ان گروپوں کے بعض جتھوں کے ذخائرِ آب کے نزدیک، پہاڑوں کے دامن اور سندھ کے صحراؤں میں بود و باش اختیار کرنے کا ذکر کرتے ہیں۔ ان دونوں گروپوں نے، جو سندھ کے قدیم ترین باشندے تھے، علاقوں کو آپس میں بانٹ لیا تھا اور آپس میں مستقل برسرِ پیکار رہتے تھے۔

عرب ذرائع کے مطابق مید اور جاٹ قبائل گودیوں، خلیج فارس اور بحرِ ہند کے مابین سمندری تجارتی جہازوں پر حملے کرتے رہتے تھے جس نے عربوں کو سندھ کی سرکوبی پر آمادہ کیا۔ Gardezi مید اور جاٹوں کو دیبل سے کاٹھیاواڑ تک کے علاقوں کے سمندری قزاق کہتا ہے۔ دیبل اس وقت برہمن چچ (Chach) کے بیٹے داہر کی حکومت کا حصہ تھا2۔ عراق کے گورنر کا داماد محمد بن قاسم 711ء میں خلیفہ کے سندھ اور ہند کے خلاف اعلانِ جنگ کے بعد حملہ آور ہوا۔ عرب ذرائع اس حملہ کو خلیجِ فارس کے راستے ہونے والی تجارت کو مبینہ قزاقوں سے محفوظ رکھنے کی غرض سے حق بجانب قرار دیتے ہیں، یہ ایک ایسا استدلال ہے جس کو Wink جیسے محقق درست تسلیم کرتے ہیں3۔ مگر یاد رکھنے کی بات ہے کہ بعد میں آنے والے خلفاء نے بھی سندھ کے حالات پر کنٹرول رکھنے کے لیے اپنے دستے بھیجنے جاری رکھے۔ اس کے علاوہ یہ وہ دور تھا جب عربوں کی

فتوحات کا سلسلہ شام‘ عراق‘ وسطی ایشیا اور اسپین وغیرہ میں جاری تھا۔ میدوں کی قزاقی ان حالات میں ایک کمزور استدلال کی حیثیت رکھتی ہے۔

عربوں نے وہ طریقہ اختیار کیا جو سندھ کے خانہ بدوش مویشی پالنے والوں کو ایک جگہ مستقل رنے کے لیے موثر تھا۔ جاٹوں پر ایسے فیصلے نافذ کیے گئے جو ان کے سرداروں اور بزرگوں کو جوتے‘ ریشمی اور مخمل کے کپڑے پہننے سے اور زین پر سواری کرنے سے روکتے تھے۔ ان کو ننگے سر رکھا جاتا تھا‘ ان کے جسموں کو داغا جاتا تھا اور اپنی پہچان کے لیے ان کو اپنے ساتھ کتا رکھنا لازمی تھا۔ مالیاتی ضابطے اور غیر مسلموں پر لاگو 'جذیہ' ان پر عائد کیا جاتا تھا۔ عرب حکمرانی میں پہلے سے برہمن سماج کے ستائے ان لوگوں کو غیر مسلم باشندوں کی حیثیت میں رکھا جاتا تھا۔ مسلح حملے اور لوٹ مار روزمرہ کا معمول تھے 4۔

نویں صدی کے وسط تک سندھ کے گورنر سندھ کے غیر مفتوحہ علاقوں پر حملے کرتے رہتے تھے‘ بڑی تعداد میں قیدی اور غلام بنائے جاتے تھے۔ مویشیوں کو ان کی چراگاہوں سے ہانک کر لیجایا جاتا تھا۔ بہت سے جاٹ مصالحت کر کے مسلمان ہو گئے‘ مید بدستور مخالفت پر کمربستہ رہے۔ جاٹوں کو ہتھیار پھینکنے پر امان دی جاتی تھی؛ وہ عرب فوج میں شامل ہو جاتے اور میدوں کے خلاف میدانِ جنگ میں بھیجے جاتے تھے۔ ایک حملے میں عربوں نے تین ہزار مید مار ڈالے اور ان کے ذرائع آب پر قبضہ کر لیا۔ جاٹ سرداروں کی مدد سے وہ ایک نہر کے ذریعے سمندر کا پانی اپنے ٹینک میں لے آئے اور دواسازی میں استعمال کرنے لگے اور ان پر مالِ غنیمت کی تلاش میں حملے کرتے رہے۔ بلاذری نے بھی لکھا ہے کہ عربوں کا ایک گروپ ساٹھ کے قریب جہازوں پر سوار ہو کر میدوں کے خلاف نکلا اور ان کی ایک معقول تعداد کو تہِ تیغ کر دیا۔ نویں اور دسویں صدی کے عرب جغرافیہ دان ان کو بدستور لٹیرے کہتے رہے۔ دسویں اور گیارہویں صدی کے دوران ایسے بہت سے حوالے ملتے ہیں جو منصورہ کے مسلمان حکمرانوں اور میدوں کے درمیان مستقل جھڑپوں کے بارے میں ہیں۔ البتہ عرب حکمران میدوں کو مستقل قابو میں رکھنے کے معاملے میں ناکام دکھائی دیتے ہیں۔ جاٹوں اور میدوں پر حملے 844ء تک جاری رہے۔

Wink کا کہنا ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ اور فکر میں جہاد یا مقدس جنگ جو نہ ماننے والوں کے خلاف لڑی جاتی ہے‘ جائز ہے اور اندرونی شورشیں جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین

جاری رہتی ہیں، نا قابل معافی ہیں۔ اس طرزِ استدلال نے مغربی مؤرخین کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ اسلام ایک جنگ پسند مذہب ہے۔ Wink کے مطابق ابتدائی اسلام اخلاقی تربیت یا مذہبی معاملہ ہونے کے بجائے محض ایک سیاسی ضرورت تھا۔ نام نہاد 'جہاد' بعض اوقات طاقت کے حامل گروپوں کے ساتھ مصالحانہ برتاؤ پر بھی آمادہ ہوتا رہا ہے 5۔ مجھے Wink کے اس نکتۂ نظر سے اتفاق ہے کہ خودمختاری اور ریاست کی حدود کا دفاع کرنے کے لیے اس نوعیت کے فتنوں کو رفع کرنے کے اقدامات ضروری تھے۔ اس سے قطع نظر کہ باہر کے دشمن اور اندر کے باغی میں امتیاز کرنا ممکن نہیں رہتا۔ لیکن فتنوں کو کچلنے کے لیے ہمیشہ مصالحانہ سیاست کارگر ثابت نہیں ہوتی۔ کچھ معاملات میں مفتوحہ آبادیوں کو ضرور کچھ سہولتیں دی گئی ہیں جنہوں نے خود کو پیش کر دیا یا اسلام قبول کرلیا' جیسا جاٹوں کے ساتھ کیا گیا۔ مگر ہمیشہ ہی ایسا نہیں ہوا۔ فتنوں کی وجہ سے آبادیوں کے ساتھ بے دردی سے نمٹنے کا جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عربوں نے میدوں کے ساتھ روا رکھا۔ اس کے علاوہ وقت کے ساتھ ساتھ مسلم حکمت عملی میں تبدیلی کی ضرورت بھی محسوس ہوتی ہے ہندوستان میں مغل شہنشاہوں کے زمانے اور اولین عرب دورِ حکومت میں مصالحت اور سمجھوتے بعد کے ترک افغان دور کے مقابلے میں کہیں زیادہ اور اہمیت کے حامل تھے۔ عربوں کی جغرافیائی تاریخ جوان کے نکتہ ءنظر کے مطابق لکھی گئی تھی میں مویشی پالنے والوں کو سیاسی نظام کا مخالف گردانا گیا ہے۔ اس بیان میں جس حقیقت سے صرفِ نظر کیا گیا ہے وہ دراصل بنیادی حقائق ہیں جیسا کہ اس بات کا اعتراف کہ مید اور جاٹ خلیج فارس کی تجارت میں کلیدی حیثیت رکھتے تھے۔ ''چچ نامہ'' میں جاٹوں اور دوسرے قبائل کو مکروہ خلقت کا نام دیا گیا ہے۔ 'شاہراہوں کے لٹیرے'...... 'چور'...... 'قزاق' سفاک قاتل' وغیرہ۔ اس میں یہ بھی درج ہے کہ سندھی بادشاہ ان کو مسلح افواج میں قافلوں کے راہ نماؤں کی حیثیت سے ملازم رکھتے تھے۔ میدوں کو مکران' سندھ اور کاٹھیاواڑ کے ساحلی علاقوں میں ملاح کی حیثیت میں کام کرتا ہوا بتایا گیا ہے۔ کیا Wink کے خیال کے مطابق یہ لوگ ایک دوسرے کے کھلے دشمن تھے یا عرب فاتحین خلیج کی تجارت میں اپنا کردار ادا کر رہے تھے؟ جیسا کہ وہ خود بتاتا ہے کہ تجارت اور قزاقی ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہوا کرتے تھے۔

ہجرت کا سوال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ امکان ہے کہ جاٹ زیریں سندھ سے ہجرت کر کے

شمال مشرق میں پنجاب ملتان کی طرف آئے جہاں وہ گیارہویں صدی کے ابتدائی حصے میں مستقل آباد ہو گئے 6۔نویں اور گیارہویں صدی کے دوران مید دریائے سندھ کے کناروں' کچھ اور مکران کی سرحد کے قریب کاٹھیاواڑ تک کے درمیان سرگرداں رہے۔اس دور میں جاٹ اور مید مسلسل حرکت پذیر ہجرت کے اہم کردار تھے۔عرب جغرافیہ دان ان کی ملتان سے صحرا کے راستے ساحلِ سمندر کی طرف ہجرت کا حوالہ دیتے ہیں۔وہ اپنے عقائد بدلے بغیر ایک بڑی آبادی کی شکل میں تھے جو وادیٔ سندھ میں صحرا کے کناروں پر واقع سبزہ زاروں پر فروکش ہو کر اونٹوں اور بکریوں کی افزائش میں مصروف ہو گئے 7۔ایک اور گروہ غالباً سندھ کے تھر کے علاقے سے گذر کر مشرق کی جانب دریائے گنگا اور جمنا کے مابین واقع دوآب کے میدانوں کی طرف نکل گیا۔چراگاہوں اور پانی کی تلاش کا مسلسل عمل ایک نسل کے لوگوں کو آپس میں منضبط رکھا کرتا تھا۔

راجستھان کے علاقوں میواڑ اور ماوڑا کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ میؤوں کے علاقے تھے۔Todd کے مطابق اس کو 'مید پاٹ' کہا جاتا تھا جس کا مطلب میدوں کا ملک ہوتا ہے۔باعثِ دلچسپی یہ امر ہے کہ میؤ تاریخ دان اور اجمیر کے میروں کے ہم عصر جینیاتی محقق دعویٰ کرتے ہیں کہ میوات کے میؤ انہی میروں کے ایک حصہ پر مشتمل ہیں جو مرکزی اراولی کے علاقے میں مقیم تھے اور میوات کی طرف ہجرت کر گئے تھے 8۔Elliot کے خیال میں گجرات کے ساحلوں سے ملحق اراولی کے پہاڑی سلسلے اور گجرات میں بسنے والے 'میر' میدوں کی اولاد ہیں۔وہ اس امر سے ان کے جرائم پیشہ ہونے کی شناخت قائم کرتا ہے 9۔علاقوں کے ناموں سے نسلوں کی شناخت قائم کرنا بہرحال ایک کمزور ثبوت کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرونِ وسطیٰ کے ابتدائی دور میں لگاتار حملوں اور ملوکی ریاستوں کے قیام کے نتیجے میں بیشتر قبیلوں' مویشی پالنے والوں اور میؤ کسانوں پر مشتمل آبادیاں بے خانماں اور کمتر آبادیوں میں تبدیل ہوئیں 10۔میؤوں کی تواریخ کے مطابق ان کی زیادہ تر توجہ گنگا جمنا کے زرخیز میدان 'دوآب' کی طرف مرکوز رہتی تھی 11۔دسویں صدی میں اس مقام پر میؤوں کے آباد ہونے کا ذکر

متحدہ۔ یاستوں کے گزیٹیئر میں موجود ہے اور راجپوتوں کے ہاتھوں ان کی یہاں سے بے دخلی بھی تاریخ کا حصہ ہے۔ ان راجپوتوں میں 'دوڑ' تومر، بڑگوجر اور چوہان وغیرہ شامل تھے۔

چوہان راجپوت دسویں صدی کے آخری حصے میں نمودار ہوئے اور خود کو ایک ناقابلِ تسخیر اور مستحکم قوت کے طور پر منوالیا۔ 1151ء میں تومر راجپوت حکمران اور دہلی شہر کے اصل بانی' اجمیر کے چوہان حاکم وشال دیو کے ہاتھوں شکست سے دوچار ہوگئے۔ 1191ء میں پرتھوی راج چوہان کے ہاتھوں ترکوں کی شکست کے بعد پنجاب کا معتد بہ حصہ اور میؤ وں کا زیرِ نگیں علاقہ بھی چوہان راجدھانی میں شامل ہوگیا۔ کہا جاتا ہے کہ پرتھوی راج کے دور میں ہی میؤ وں کے علاقے علی گڑھ' بلند شہر اور میرٹھ راجپوتوں نے فتح کر لیے تھے۔ بڑگوجر راجپوتوں نے میؤ وں کو شکست دے کر ان کے چندیلا اور بہار کے علاقے بھی ہتھیا لیے 12۔ میؤ وں کی ایک اور بے دخلی ترک فاتح محمود غزنوی کی مرہونِ منت ہے جس نے 1000ء اور 1025ء کے دوران ہندوستان پر سترہ حملے کیے 13۔ گیارہویں صدی کے وسط میں اس کے بھتیجے سالار مسعود نے دہلی اور میرٹھ کے علاقے فتح کر لیے۔ میؤ وں کی یادداشتوں میں دوآب سے ان کی بے دخلی' جمنا عبور کرنا' مغرب کی طرف پیش قدمی' اور دہلی کے شمال اور شمال مشرق کی طرف بڑھنے کے واقعات بھی محفوظ ہیں 14۔ میؤ وں کی سندھ سے ہجرت کے واقعات مشکوک ہیں لیکن دوآب سے ان کی بے دخلی ثابت ہے۔

اس کے علاوہ ترکوں اور افغان فاتحین کے ہاتھوں میؤ وں کی دہلی سے بے دخلی کے بھی ناقابلِ تردید ثبوت ملتے ہیں۔ غوری خاندان کے بانی اور ترک مسلمانوں کے رہنما معزالدین غوری نے غزنوی خاندان کی تباہی کے ساتھ ملتان کو فتح کرنے کے بعد دہلی اور شمالی ہند پر بھی غلبہ حاصل کرلیا۔ معزالدین کے غلام جنرل قطب الدین ایبک نے میرٹھ اور اجمیر پر فتح پالی۔ چوہان راجپوتوں کو شکست دینے کے بعد ترکوں نے 1192ء میں دہلی پر قبضہ کرلیا 15۔ 1206ء میں اپنے مالک کی وفات کے بعد اس نے غوریوں سے اپنی آزادی کا اعلان کردیا اور مملوک غلاموں کی سلطنت قائم کردی جو 1290ء تک برقرار رہی۔ تیرہویں صدی کے دوران منگولوں کی یلغار کی وجہ سے بھی میؤ بری طرح متاثر ہوئے 16۔

سلطنت کے قیام اور مہرولی' جو اس وقت ایک نہایت اہم شہر مانا جاتا تھا' میں اس کا پایہ تخت قائم ہونے کی وجہ سے میؤ وں کی دشواریوں میں حد درجہ اضافہ ہوا جب ان کا علاقہ بھی سلطنت کی

تحویل میں چلا گیا۔ یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں کہ دارالحکومت کے قیام کے بعد وہی ان کی ابتدائی کارگزاریوں کا ہدف بن گیا۔ وہ تاجروں، مسافروں، زائرین اور پانی کے ذخائر پر حملے کرنے لگے۔ تیرہویں صدی کے وسط میں جب میؤ تاریخ کے صفحات میں اپنا مقام بنا رہے تھے اس وقت ان کی سرگرمیوں کا مرکز دارالحکومت کے جنوب میں واقع میوات تھا۔ میوات کے علاقے کا نام ان کی اپنی وحشیانہ جبلت پر رکھا گیا تھے۔ تیرہویں صدی کے وسط میں انھوں نے دہلی کے اردگرد، شوالک پہاڑی سلسلے میں، بیانہ اور کوہ پایہ میں اپنے مساکن بنائے 17۔ کوہ پایہ میں بھرتپور، دھولپور اور جے پور، الور وغیرہ شامل ہیں اور یہ سلسلہ رتھمبور تک پھیلا ہوا تھا۔ یہ علاقے میؤوں کے بڑے مزاحمتی مراکز کی حیثیت اختیار کر گئے۔

مزاحمت کے اسباب و عوامل کیا تھے؟ راجستھان برصغیر کے قلب سے الگ تھلگ علاقہ ہے۔ یہ علاقہ اندرونی طور پر مختلف حالات کا حامل ہے، جو جگہ جگہ بنجر اور نیم بنجر خطوں پر مشتمل ہے جس میں انواع و اقسام کی ثقافتیں اور معیشتیں قائم تھیں جس کی بنا پر چھوٹی چھوٹی خودمختار سیاسی اکائیوں کو پنپنے کا موقعہ ملتا رہا۔ اراولی کے متوازی پہاڑی سلسلے اس نیم بنجر علاقے کو شمالاً جنوباً تقسیم کرتے ہیں۔ دہلی میں پہاڑ گنج سے شروع ہونے والا پہاڑی سلسلہ میوات میں تجارہ اور الور تک پھیلا ہوا ہے جو ریالو سلسلے کا حصہ ہے۔ یہ بھورے رنگ کے نرم سلیٹی پتھر کا پہاڑ 'کالا پہاڑ' نام سے موسوم ہے۔ دلت ناول نگار بھگوان داس کا کہنا ہے کہ کالا پہاڑ اس علاقے کی وحشیانہ سرشت کا اظہار کرنے کے لیے ایک قدرتی تشبیہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ راجستھان کے دیگر حصوں کے مقابلے میں یہاں نسبتاً زیادہ بارشوں اور پہاڑوں سے بہہ نکلنے اور دہار نام کی وادی میں جمع ہونے والے چشموں کی وجہ سے اس علاقے میں کچھ زرخیز وادیاں بھی موجود ہیں۔ اس میں کبھی گھنے جنگلات بھی ہوا کرتے تھے جس میں ڈھاک کی کثرت تھی اور چیتے اور تیندوے بھی پائے جاتے تھے۔

اراولی پہاڑوں کے درمیانی حصوں میں میؤوں نے اپنی رہائش گاہیں اور حفاظتی حصار بنائے ہوئے تھے۔ دشوار گذار پہاڑی راستوں کی وجہ سے ممکنہ فاتحین اور انتظامیہ کی مداخلت کا امکان بہت کم تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر یہاں ان کی خودمختاری پھلتی پھولتی رہی اور میؤوں کے جنگجو سرداروں کی حملہ آوروں، انتظامیہ اور مرکزی قوتوں سے مزاحمت بھی جاری رہی۔ یہاں پر وہ

فوجوں اور علاقائی طاقتوں کے رسوخ سے بھی محفوظ رہتے تھے۔

دسویں اور گیارہویں صدی میں دریائے ستلج سے ہریانہ تک کا علاقہ جنگل دیش کے نام سے مشہور تھا۔ دہلی اور دوآب کے علاقوں میں وسیع زمینیں جنگلات سے پٹی پڑی تھیں جو تیرہویں صدی میں سلطنت کے زیرِ انتظام زراعت کے استعمال میں لائی گئیں۔ جنگجو افراد فوج میں شامل ہونے کو ترجیح دیتے تھے اور عموماً چڑھائیاں (حملے) ہوتی رہتی تھیں۔ بنجر علاقوں اور مویشی پالنے والوں پر مشتمل آبادی کی وجہ سے علاقے میں زراعت کی رفتار سست تھی۔ میوات میں مویشی بڑی تعداد میں پالے جاتے تھے۔ 905ء میں کاماں کی مویشی منڈی کے بارے میں حوالے بھی ملتے ہیں 18۔ گلہ بانی سے زرعی معیشت کی طرف ان کے ذہن میں تبدیلی کب اور کیسے رونما ہوئی اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ ممکنہ طور پر اس روش کی ابتدا گیارہویں صدی سے سولہویں صدی میں ہوئی جب جاٹوں نے بھی مستقل قیام کو اپنا لیا۔ تبدیلی کا یہ عمل بعد تک جاری رہا۔ مگر صرف گلہ بانی اور زراعت ہی واحد پیداواری عمل اور ایک دوسرے کے ساتھ منسلک نہیں ہیں۔ زراعت اور مویشیوں کی افزائش دو ایسے پیشے تھے جو سازگار موسموں کے ساتھ متبادل کے طور پر اختیار کیے جاتے تھے۔ اجتماعی بود و باش کا طریقہ مویشیوں کے لیے ہری بھری چراگاہوں اور پانی کی تلاش کے نتیجے میں رائج ہوا۔ میؤوں کا سماج قبیلوں کی طرز پر استوار رہا جس میں باہم رشتہ داریاں قائم کرنے کی وجہ سے ان کی زندگی جمود کا شکار رہنے لگی اور ان کی نسل ایک واحد 'ذات' میں ڈھل گئی۔

دہلی سے پنجاب اور مغرب کی جانب وسطی ایشیا تک کے بنیادی تجارتی راستے میوات سے ہو کر گزرتے تھے اور حاکمانِ وقت مستقلاً ان علاقوں کی دیکھ بھال کا انتظام کرتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں وہ میواتیوں سے برسرِ پیکار رہتے تھے اور ایک صدی کے دوران کئی بار ان کے انتظام میں رخنہ پڑتا رہتا تھا۔ اس تناظر میں ریاست کی طرف سے ان کو باغیوں کا خطاب ملتا رہتا تھا۔ میواتیوں کے نکتۂ نظر سے البتہ ان کا یہ عمل ناجائز حکومت کے اختتام کے لیے ضروری تھا جس کے لیے اُنہوں نے مستقل قربانیاں دیں۔ 1290-1320ء تک ترکوں کی خلجی نسل کے مختصر دور میں بھی خاندانِ غلاماں کے بادشاہوں کی طرح جبر کا سلسلہ جاری رہا۔ سلطنتِ دہلی کا سب سے بڑا اور طاقتور بادشاہ علاء الدین خلجی (1296-1316) جو خود کو سکندرِ اعظم ثانی سمجھتا تھا بدستور سلطان

غیاث الدین بلبن کی پالیسیوں پر عمل پیرا رہا۔ مقامی سرداروں کے ساتھ ایک طویل معرکہ آرائی کے بعد راجستھان کا ایک حصہ سلطنت میں شامل کرلیا گیا۔ دہلی کے علاقے کے تمام سرداروں اور روساہ کو نذرانے دینے کا پابند کردیا گیا۔ شورش پسندوں کے ساتھ سختی سے نمٹا جاتا تھا19۔ متاثرہ علاقوں میں کسان سپاہی متعین کیے جاتے تھے جو بیک وقت مخبری کرتے اور مقامی سرگرمیوں پر نظر بھی رکھتے تھے۔ علاءالدین خلجی نے بہت سی انتظامی اصلاحات نافذ کیں جن میں ہر طبقے کے لیے لگان کی یکساں شرح مقرر کرنا شامل تھا۔ ان اصلاحات کا نتیجہ یہ نکلا کہ گجرات سے دہلی تک کا تجارتی راستہ نسبتاً محفوظ ہوگیا۔

1351 سے 1388ء تک فیروز شاہ تغلق جو چودھویں صدی کے دوران تغلق خاندان کا اہم حاکم رہا' کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے وقت کا بڑا حصہ شورش پسندوں کے ساتھ نمٹنے میں صرف کیا۔ اس کے دور میں مِلک اور مقامی سرداروں نے اپنی آزادی اور خودمختاری کا اعلان کردیا تھا20۔ ساتھ ہی علیحدگی پسندوں اور حامیوں کے ساتھ بہتر طریقے سے نمٹنے کے لیے سلطنت کی پالیسی میں نمایاں تبدیلیاں کی گئیں۔

میواتی نسل کے ایک سردار ناہر سنگھ نے چودھویں صدی کے وسط میں نمایاں شہرت حاصل کی۔ اس کے باپ لکھن پال نے فیروز پور جھرکا کے ایک مختصر علاقے پر حکومت کی تھی۔ ناہر سنگھ نے تغلق سلطان کے ساتھ ایک معاہدہ کے تحت اسلام قبول کیا اور ناہر خان کا نام اختیار کیا۔ نذرانوں اور دیگر پیشکشوں کے بعد اس کا علاقہ اس کو واپس کردیا گیا۔ اس کی نسل نے 'خان' کا اختیاری لقب اپنے لیے جاری رکھا اور خود کو خانہ زاد کہلانے لگے جو بعدہٗ خانزادہ ہوگئے۔ بہادر ناہر کے تحت ''شیر بہادر'' کے نام سے (جو اس کو عام طور پر کہا جاتا تھا) خانزادوں کی؛ تجارہ میں حکومت قائم ہوگئی اب یہ علاقہ الور میں شامل ہے۔ دہلی کے نواح میں وہ سب سے طاقتور سردار تھا21۔ اس کا دارالحکومت تجارہ سے چار میل مشرق میں سرہٹہ تھا۔ اس کے اسلام قبول کرنے کے بارے میں مقامی طور پر کئی روایتیں مشہور ہیں جس میں اس بات کا تجزیہ کیا گیا ہے کہ آیا اس کا اسلام قبول کرنا قلب ماہیت کا نتیجہ تھا یا ایسا کرنے سے اُسے کو صرف اپنی زمینوں کا تحفظ مقصود تھا22۔ مؤخرالذکر زیادہ قرینِ قیاس لگتا ہے جس کے بعد بہادر ناہر نے اپنے علاقے کو مزید وسعت دی اور درباری سیاست کی بساط پر اپنے آپ کو ایک اہم مہرہ منوالیا۔

آج خانزادے خود کو آزاد اور نمایاں نسل ظاہر کرتے ہیں لیکن شواہد بتاتے ہیں کہ وہ میواتیوں کے آباواجداد کی مؤنسل کا ایک حصہ ہیں۔ مورخ یحییٰ بن احمد واضح طور پر بہادر ناہر کے پیش روؤں کو میواتی قرار دیتا ہے۔ بہادر نہر کا پوتا بھی جلال خان میو کے نام سے جانا جاتا ہے۔ بعد میں برطانوی مؤرخوں نے میو اور خانزادوں میں امتیاز قائم کیا' ان کی علیحدہ شناخت میوات کی تاریخ کے اس دور میں قائم ہوئی جب انہوں نے سلطنت دہلی کے ساتھ الحاق کرلیا تھا۔ دونوں گروپ خود کو بیانہ کے ان جادو راجپوتوں سے منسوب کرتے ہیں جو غوریوں سے شکست کے بعد اپنے پرانے علاقے الور میں سمٹ آئے تھے 23۔ خانزادوں کے سردار درباری سیاست میں ملوث تھے اور بہادر ناہر نے جانشینی کے ایک جھگڑے میں اپنی حمایت کے عوض اپنے علاقے کی وسعت اور اختیارات میں نمایاں اضافہ کرلیا تھا۔

چودھویں صدی کے وسط میں سلطنت دہلی کافی کمزور ہو چکی تھی اور آخری تغلق حکمرانوں اور سیّدوں کا اثر نواح دہلی تک محدود تھا۔ میواتیوں کے چند خاندانوں نے متحارب درباری دھڑوں کی حمایت کے عوض کافی اہمیت حاصل کرلی تھی۔ فیروز تغلق کی وفات کے بعد مرکز کا اختیار بہت کمزور پڑ گیا اور شاہی اختیارات اور علاقائی طاقتوں کے مابین رسہ کشی شروع ہوگئی۔ 1390 سے 1428 تک تغلقوں اور سیدوں کے خلاف وقفے وقفے سے ان کی باغیانہ سرگرمیاں جاری رہیں۔ میوات کا علاقہ مختلف نسلوں کے زیر اقتدار آکر چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہوتا رہا۔ چودھویں صدی کے وسط سے پندرھویں صدی کے وسط تک بے شمار علاقوں نے مرکزی حکومت اور اس کے قوانین کے خلاف مزاحمت کا سلسلہ جاری رکھا اور علیحدگی پسندوں کی آماجگاہ بن گئے۔ بعد کے حاکموں نے ملک کو دل کھول کر تباہ کیا' وحشیانہ سرگرمیاں جاری رکھیں' مزاحمت کرتے رہے اور نذرانے ادا کرنے سے انکار کردیا۔ تیمور کے حملے کے دوران 1398-99 میں اور دوسری بار 12-1411 میں میوات کی اینٹ سے اینٹ بجادی گئی۔ بہلول لودھی (1451-88) نے ایک بار پھر افغان لودھی خاندان کے تحت شمالی ہند پر کنٹرول حاصل کرلیا۔ مگر لودھیوں کا میوات فتح کرنے کا دعویٰ مستحکم ثابت نہیں ہوسکا اور سیدوں کے دور کی میواتی مزاحمت کاروں پر پے در پے حملوں اور چڑھائیوں کی تاریخ ایک بار پھر دہرائی جاتی رہی۔ جگہ جگہ پھیلے ہوئے پٹھانوں کے مقبرے لودھیوں کے حملوں کے شاہد ہیں۔ حکمران نسلوں کی تبدیلیاں نہ صرف

حاکمانہ اتحادوں میں تبدیلی کا باعث بنتی تھیں بلکہ ریاست کی صورت خطی اور حکمرانی کے طور طریقوں میں بھی تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی تھیں۔

فوجی چوکیاں علاقے میں جگہ جگہ قائم کردی جاتیں' میوات کے علاقے میں سلطنت کی بالادستی قائم کرنے کے لیے بار بار کارروائیاں کی جاتیں۔ چھوٹے چھوٹے قصبوں میں مضبوط انتظامی نفری تعینات تھی۔ چودھویں صدی کے وسط تک ریواڑی' جھرکہ' تاؤڑو اور تجارہ خوشحال شہری مراکز کی شکل حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ ہندو' جین اور تاجر طبقہ ان شہروں میں آباد ہو گیا۔ اندور' سرہٹہ اور کھردل وغیرہ میواتی جنگجوؤں کی جدوجہد کی داستانوں سے مشہور ہو گئے۔ اِن علاقوں میں دوسری ذاتوں مثلاً راجپوت' جاٹ اور اہیروں کی بھی آبادیاں تھیں۔

مغل حملہ آور بابر (1530-1526) نے راجپوتوں اور میواتیوں کی متحد فوجوں کو خانوا کی جنگ میں شکست دی۔ مغل شہنشاہ کو جیسے ہی استحکام حاصل ہوا' میوؤں کا سرداری' جنگجوئی اور زمینداری کا استحقاق بھی گھیرے میں آ گیا۔ میوات پر مغلوں کی عملداری ہوگئی اور علاقے کو انتظامی اعتبار سے پرگنوں میں تقسیم کر کے پانچ حصوں میں بانٹ دیا گیا جو آگرہ اور دہلی صوبوں کے ماتحت کام کرتے تھے۔ میوؤں کا غالب حصہ الور سرکار کے علاقے میں آباد تھا جو آگرہ صوبے کے زیر تحت آتا تھا اور جو جنوبی میوات کہلاتا تھا' جبکہ شمالی مرکزی میوات تجارہ سرکار کے ماتحت تھی۔ سولہویں صدی کے وسط تک میؤ مستقلاً سکونت پذیر ہو گئے اور تشدد کے ہاتھوں مجبور ہو کر خود کو خود مختار جنگجوؤں سے مالیہ ادا کرنے والے زمینداروں میں تبدیل کر لیا۔ سترہویں صدی میں مغلوں کے دور میں زراعت' مالیات اور نقد آور اجناس کو بہت فروغ حاصل ہوا اور یہ دور بعض برادریوں کے لیے خوشحالی کا پیغام لایا لیکن میؤ ان اقدامات کی منفعت سے محروم رکھے گئے 24۔

مغل بادشاہ نے سولہویں صدی میں پہلے سے موجود بادشاہوں کے ساتھ ملکر' جو خود بھی فرمانروائی اور فوج کشی میں ملوث تھے' اپنا اختیار مستحکم کیا۔ مغل راجپوت اتحاد میں میؤوں کی حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے ان پر بعض شرائط عائد کی گئیں۔ یہ اتحاد مغلوں کی بالادستی میں ستون کی حیثیت رکھتا تھا۔ (دیکھیے نقشہ نمبر: 2) آمیر پر (جو بعد میں جے پور ہو گیا) کچھواہا راجپوتوں کی بادشاہت اس بنا پر مضبوط ہوگئی کہ وہ فتنہ پرور مرہٹوں' باغی جاٹوں اور میؤوں پر کنٹرول کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ جب 1562ء میں کچھواہا راجپوت راجہ بھارمل اکبر بادشاہ کی خدمت میں

پیش ہوا تو ریاست صرف ایک پرگنہ پر مشتمل تھی 25۔ اکبر بادشاہ (1605-1556) نے بھارمل کی بیٹی کے ساتھ شادی کی پیش کش قبول کر لی اور اس کے بیٹے مان سنگھ کو امیر الامراء کے خطاب سے نوازا۔ مان سنگھ بعد میں اکبر بادشاہ کے ایک قابل جنرل کی حیثیت سے ابھرا اور شورش کے زمانے میں شمالی سرحدوں پر فتنوں کو کچلنے میں اکبر کی بہت مدد کی۔ جبکہ بہار اور بنگال میں بھی لگاتار فتنے سر اٹھا رہے تھے۔ بعد میں اس کا رتبا بڑھا کر اس میں پانچ ہزاری منصب کا انعام بھی شامل کیا گیا جو بعد میں بڑھا کر سات ہزاری کر دیا گیا۔ بعدہٗ کچھواہا راجپوت شاہجہاں کے دور کی ہر پیش قدمی میں شامل رہے جس میں میؤ وں کے خلاف فوج کشی بھی شامل ہے' اس سبب سے وہ بادشاہ کے دستِ راست کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ راجپوتوں نے یہ کردار اپنے علاقے اور قوت کو برقرار رکھنے کے لیے ادا کیا۔

اٹھارہویں صدی کے نصف اول میں جے سنگھ کے دور میں آمیر کی کچھواہا ریاست راجستھان کی طاقتور ترین حکومت بن گئی۔ کچھواہا راجپوتوں نے مغلیہ حکومت کے اُن عملداروں اور جاگیرداروں سے زمینوں کے اجارے اور ضمنی اجارے حاصل کیے جنھیں تنخواہوں کے بجائے محاصل کا اختیار دیا گیا تھا۔ انھوں نے اجارہ داری نظام کو اپنے علاقے میں وسعت دینے کے لیے استعمال کیا اور ایسی زمینیں آباد کیں جن کا انتظام ایک دقت طلب کام تھا۔ جے پور کے حکمرانوں کے پاس وہ اختیارات تھے کہ وہ اپنے علاقے کو وسعت دینے کے لیے بے مہار میؤ زمینداروں پر قابو پا سکتے تھے۔ اٹھارہویں صدی کے وسط تک آمیر جو اب جے پور کہلاتا ہے' ہندوستان کی کثیر آبادی والی اہم ترین ریاستوں میں سے ایک تھا جس کے بیس ہزار مربع میل کے رقبہ میں الور (ماچیڑی) ٹونک' شیخاواٹی اور جودھپور شامل تھے۔ 3-1802ء میں تخمیناً اس کی آمدنی ایک کروڑ روپے تھی 26۔

آمیر حاکموں کی طرف سے کچھواہا راجپوتوں کی ذیلی شاخوں مثلاً نروکا راجپوتوں کو جاگیریں عطا کی جاتی تھیں۔ زمینوں کی نمایاں بخششیں مسلمان خانزادوں اور میؤ وں سے واپس لے کر راجپوت اشرافیہ کو کی گئیں جو ریاست کے زیادہ فرمانبردار باشندے سمجھے جاتے تھے۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے دوران نروکا راجپوتوں اور جاٹوں کی ابھرتی ہوئی اس طاقت نے میؤ زمینداروں کے مفادات کو بری طرح متاثر کیا۔ اکثر اوقات مغل فرمانرواؤں کی مدد سے نروکا

راجپوتوں نے مختلف حیلے بہانوں سے میوؤں اور خانزادوں کی زمینوں پر قبضے بھی کیے 27۔ میوؤں نے مغلوں اور راجپوتوں کی جارحیت کی بڑی بے جگری سے مزاحمت کی۔

بعد میں مغلوں کی کمزور ہوتی ہوئی فرماں روائی کی وجہ سے جاٹوں اور سکھوں کو ابھرنے کا موقعہ ملا۔ جس وقت میوؤں کی کسی پال میں دوبارہ قوت حاصل کرنے کی اہلیت باقی نہیں رہی تھی اس وقت سنسنی جاٹوں کی ایک شاخ نے متھرا اور آگرہ کے علاقوں میں اقتدار حاصل کرلیا۔ سترہویں صدی کی آخری چوتھائی میں جاٹوں نے مغل عملداری پر جارحانہ حملے کیے یہاں تک کہ اکبر بادشاہ کے مقبرہ میں بھی لوٹ مار کی۔ اٹھارہویں صدی تک انہوں نے میوات کے علاقے میں ایک مضبوط جاٹ ریاست قائم کرلی۔ جاٹوں کے مشہور فاتح چوڑامن کا جانشین بدن سنگھ 1722ء میں ڈیگ کا راجہ بن گیا۔ 1733ء میں سورج مل نے بھرتپور کے قلعے پر قبضہ کرلیا اور 1763ء تک وہاں حکومت کی۔ جاٹ حکمرانوں کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے جنوب اور جنوب مشرق میں اپنی عملداری بڑھانے کے دوران میؤوں پر بے حد ظلم وتشدد روا رکھا 28۔ جاٹوں کی فتوحات کے دوسرے دور کے بعد ایک مختصر وقت تک میوات پر مرہٹوں نے بھی حکومت کی۔ میوؤں نے جاٹوں اور مرہٹوں دونوں کا بھرپور مقابلہ کیا۔ انھوں نے مرہٹہ فوجوں پر چڑھائیاں کیں۔ ایک مقامی تاریخی ذریعے کے مطابق جاٹوں نے میوؤں کو تنگ کرنے کے لیے گھاسیڑہ اور باگھوڑہ قبیلے کے علاقوں پر روزانہ حملے کیے 29۔ میوؤں کے جاٹ ریاست کے ساتھ مخالفانہ کردار کی تصدیق ریاست بھرتپور میں ان کے اتحاد سے ہوتی ہے۔ میوؤں کی ایک روایت میں بھرتپور کے حاکم جواہر سنگھ (68-1764) کا تذکرہ میؤوں کی اس شاخ کے سربراہ کے ساتھ برادرانہ حیثیت سے کیا گیا ہے جس نے آمیر کے راجپوتوں کے خلاف جنگ میں جاٹوں کا ساتھ دیا تھا۔ راجپوت حاکم نے اجمیر کے نزدیک پشکر کی مقدس زیارت گاہ مں جواہر سنگھ کو نہانے کی ایک رسم سے روک دیا تھا۔ جس کے نتیجے میں نروکا راجپوتوں نے 1775ء میں ریاست آمیر میں اپنی علیحدہ خودمختار ریاست الور قائم کرلی۔

تیرہویں سے اٹھارہویں صدی تک سفر کے دوران بڑی حد تک خودمختار میواتی محض مویشی پالنے والے کسانوں کی حیثیت تک محدود رہ گئے۔ میؤوں کی عددی برتری اور وسیع زمینداری نے ان کو معاشرتی علوم کے ماہرین کے قول کے مطابق میوات کی نمایاں کسان ذات اور جمانی نظام کی

کلیدی حیثیت پر متمکن کردیا جن کے برہمنوں' میراثیوں اور نائیوں کے ساتھ بہتر تعلقاتِ کار قائم تھے 30۔ نمایاں حیثیت عموماً زمینداری اور زیرِ دست طبقات کے تعاون کی مرہونِ منت ہوتی تھی اور بالآخر سیاسی کمتری کے خاتمہ کا باعث ہوتی تھی۔ کمتر حیثیت سیاست اور وقت کے پیمانے پر پھیلی ہوتی تھی۔ یہ صورتحال میوات کے علاقے تک ہمارے سامنے رہتی ہے۔ آج کا میوات اس سے کہیں مختصر ہے جتنا یہ قرونِ وسطیٰ میں پھیلا ہوا تھا۔ قرونِ وسطیٰ کا مؤرخ منہاج سراج جزجانی تیرہویں صدی میں میواتیوں کی آبادی کو رنتھمبور تک بیان کرتا ہے۔ افغان لودھیوں کے دور میں میوات میں نواحی علاقوں کے علاوہ کوٹلہ' ریواڑی' نارنول' تجارہ اور الور و بھرتپور کا بہت سا علاقہ بھی شامل تھا۔ احمد لکھتا ہے کہ میوات آمیر کے مشرق میں اسی میل اور مغرب میں دریائے جمنا یا برج کے علاقے تک پھیلا ہوا تھا۔ مغلوں کے دور میں حالانکہ میوات کا بہت بڑا حصہ صوبہ آگرہ میں شامل کردیا گیا تھا۔ لیکن نارنول اور تجارہ کے اہم مراکز دانستہ دہلی صوبہ میں شامل کیے گئے۔ یہ واقعہ 1656ء میں شاہجہاں بادشاہ کے دورِ حکومت کے اختتام سے فوراً پہلے پیش آیا 31۔ حالانکہ اس دور میں میواتیوں کی جائے سکونت دہلی اور آگرہ کے درمیان واقع دیہی علاقوں تک پھیلی ہوئی تھیں۔ وقت کے ساتھ ریواڑی اور نارنول کو میوات سے الگ کردیا گیا۔ انیسویں صدی تک یہ علاقہ مزید کاٹ چھانٹ کے نتیجے میں صرف سات ہزار پانچ سو مربع میل تک محدود ہوگیا 32۔ نوآبادیاتی نظام کے بعد بھی چھوٹے چھوٹے انتظامی یونٹوں اور انتخابی حلقہ بندیوں میں تقسیم کرنے کا مغلوں اور راجپوتوں کا یہی طریقہ کار زیرِ استعمال رہا۔ تقسیمِ ہند کے بعد ان کی جبری بے دخلی اور قتلِ عام کے بعد بھی میواتیوں کی قوت کا خوف کارفرما رہا۔

انیسویں صدی میں برطانیہ نے کلی اختیارات پر قبضہ کرلیا۔ (نقشہ نمبر 3)۔ خودمختار مقامی ریاستوں نے معاہدوں کے ذریعے برطانیہ کا تحفظ حاصل کرلیا۔ 1857ء کی جدوجہد آزادی کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی سے تاجِ برطانیہ کو اختیارات کی منتقلی کے نتیجے میں برطانیہ کو ہندوستان میں سیاہ وسفید کا اختیار مل گیا۔ 1858ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی توڑ دی گئی، آخری مغل تاجدار کو معزول کردیا گیا اور پارلیمان کو ہندوستان کے اوپر مکمل اختیار حاصل ہوگیا۔ نئے معاہدے برابری کی سطح پر نہیں کیے گئے۔ نوآبادیاتی نظام نے طبقات کی تقسیم اور مقامی اداروں کو مسخ کرکے علاقائی سطح پر بگاڑ کا کام انجام دیا۔ اس کے لیے ہر دو طریقے اختیار کیے گئے: انتظامی مشینری کے ذریعے اور شہزادگان

کو بادشاہ کے اختیارات دے کر 650 کے قریب بادشاہتیں قائم کر کے۔ برطانوی پالیسی میں برادری کے مقامی گروپوں کو نظر انداز کر کے اور ماضی کے سرداروں کو ماتحت زمینداروں کے روپ میں یا محاصل جمع کرنے والے اہلکار بنا کر یا دونوں حیثیت دے کر معاشرے میں بنیادی تبدیلیاں کی گئیں 33۔ انیسویں صدی تک میؤوں کی بہت بڑی آبادی پنجاب کے ضلع گڑگاؤں میں فروکش تھی۔ پنجاب اس وقت براہِ راست برطانیہ کے کنٹرول میں تھا۔ راجپوتانہ میں الور اور بھرتپور کی ریاستیں راجپوت اور جاٹ نسلوں کی محکوم تھیں۔

دہلی کے نزدیک ضلع گڑگاؤں ماضی میں لکڑی کے وسیع ذخائر اور جنگلی حیات سے مالا مال تھا لیکن وقت کے ساتھ ساتھ ناکارہ زمین کی حیثیت اختیار کر گیا۔ جاٹوں اور مراٹھوں کی فوج کشی کے بعد میوات کا ایک حصہ گڑگاؤں 1803ء میں انگریزوں نے اپنے قبضے میں لے لیا۔ ایک اور حصہ فیروز پور اور لوہارو کے نواب کو بخش دیا گیا اور 1836ء میں نواب شمس الدین کے ہاتھوں انگریز ریزیڈنٹ کرنل فریزر کے مبینہ قتل کے الزام میں برطانیہ نے واپس اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ ریواڑی، نوح، بوہرا اور سوہنا وغیرہ 10-1808ء میں لارڈ لیک کی فوج کشی کے بعد سے ان کے براہ راست کنٹرول میں تھے۔

میوؤں اور جاٹوں کی تاریخوں میں حد درجہ ٹکراؤ کیوں ہے؟ آٹھویں اور انیسویں صدی کے درمیانی عرصہ میں دونوں کے سماجی رتبوں میں کوئی فرق نہیں تھا۔ ایک وجہ سے جاٹ زیادہ منتشر لیکن تعداد میں زیادہ تھے۔ بے شک پنجاب میں کسانوں کے لیے 'جاٹ' ایک اصطلاح تھی۔ میؤوں کی مزاحمت کیونکہ شدید اور مقامی نوعیت کی تھی اس لیے مغل فرمانرواؤں اور سلطنت کے ہاتھوں ان کو زیادہ مصائب اٹھانے پڑتے تھے۔ جاٹ بہر حال نسبتاً بہتر پوزیشن میں تھے اس لیے انہوں نے پنجاب اور راجستھان میں اپنی ریاستیں قائم کرنے میں آسانی سے کامیابی حاصل کر لی۔

میوؤں کی انیسویں صدی کی کہانی کے مطابق وہ زیادہ قوت اور دولت کے مالک بن گئے کیونکہ نوآبادیاتی قوانین میں زمینوں کے قابلِ منتقلی ہونے کی وجہ سے اس دور میں قرضوں کے حصول میں زمینوں کی سیکورٹی تسلیم کی جاتی تھی۔ یہ عمل جاٹوں کے معاملے میں بالکل برعکس تھا، وہ آبپاشی کے نہری نظام کے فوائد کی وجہ سے مستحکم اور وفادار کسان سمجھے جانے لگے۔ بالائی دوآب

کے جاٹوں کے لیے پانی تہذیب کی علامت بن گیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں زیادہ زمینیں آباد کرنے کی وجہ سے میؤ صوبہ کی غالب آبادی بن گئے۔ ان کے بعد چمار، اہیر، جاٹ، برہمن، بنئے، گوجر اور راجپوت آتے تھے۔ (چارٹ 3-1)۔ 1849ء میں میوؤں کی تعداد ایک لاکھ دس ہزار تھی جو کل آبادی کا چھٹا حصہ بنتا تھا۔ میوؤں کی زمینیں ضلع گڑگاؤں کے جنوبی حصے میں میوات کی تحصیل نوح اور فیروزپور جھرکا میں واقع تھیں۔

مشرقی راجپوتانہ میں جاٹوں کی بادشاہت بھرتپور کے زرخیز پہاڑی اور میدانی علاقوں پر مشتمل تھی جس سے ملحق وسیع جنگلات کا سلسلہ تھا۔ یہاں بارشوں کا تناسب بہت بہتر تھا اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ انیسویں صدی کے خاتمے تک آبپاشی کا انحصار 40% یا تو بارش پر یا کنوؤں اور چھوٹے ڈیموں پر تھا جس کی بناء پر دو فصلیں حاصل کرنا ممکن ہوتا تھا۔ میؤ زیادہ تر ریاست کے شمالی حصے میں بودوباش رکھتے تھے جو وسیع صحرائی خطہ تھا اور کہیں کہیں پہاڑی زمین کے زرخیز میدان بھی موجود تھے 34۔

جدول نمبر: 1۔ دس سالہ وقفوں سے میؤ آبادی

سن عیسوی	راجپوتانہ	پنجاب اور دہلی	متحدہ ریاستیں	کل
1868	--	130,385	--	--
1881	45,986[a]	116,227	13,246	--
1891	145,258	120,578	67,000	656,986[b]
1901	168,596	146,666	58,000[c]	671,767[b]

(a) راجپوتانہ کے میؤوں کی 1881ء کی مردم شماری سے بظاہر لگتا ہے کہ صرف بھرتپور کے میؤوں تک محدود ہے، اس بناء پر قابلِ اعتبار نہیں ہے۔

(b) اس میزان میں بلوچستان اور مرکزی صوبوں میں پھیلے ہوئے میؤوں کی آبادیاں شامل نہیں ہیں۔

(c) متحدہ ریاستوں میں میؤوں کی کل آبادی میرٹھ میں 22,576 میواتیوں پر مشتمل تھی، آگرہ میں 7,316 اور روہیل کھنڈ میں 16,129 تھی۔

Source: A Report on the Census of

the Punjab 1868 (Lahôre, Indian Public Opinion Press 1970); Census of the Native States of Rajputana 1881 (Bombay: Examiner Press, 1882); Census of India 1891, vol: 26, Rajputana (Calcutta: Office of Superintendent of Govenment Press, 1892), 27-28: H.A. Rose Census of India 1901, vol: 17A, Punjab and North West Province (Simla: Government Central Printing Office, 1902) A.D. Bannerman , Census of India 1901, vol: 25, Rajputana, (Lucknow: Nawalkishore Press, 1902), 168; E. A. H. Blunt, Census of India, 1911, vol: 15, United Provinces of Agra and Awadh (Allahabad, Government Press, 1911), 222, 377.

راجپوتوں کی ایک شاخ نروکا نے دہلی کے جنوب مشرق میں پینتیس میل سے شروع ہونے والی ریاست الور پر حکومت کی۔ اس میں میوات کا تیسرا حصہ شامل تھا35۔ ایک معاہدہ کا مصنف کہتا ہے کہ میوات شمال اور مشرق میں پھیلے ہوئے دیہاتوں پر مشتمل الور کا قدرتی حصہ تھا۔ ماہرِ عمرانیات کروک کے بیان کے مطابق وہ لوگ ایک بڑا زراعتی قبیلہ تھے' دیہاتوں میں رہتے تھے اور پرامن زندگی گذارتے تھے36۔ ریاست الور میں وہ اپنی نسل کی سب سے بڑی آبادی پر مشتمل تھے' وہ کل آبادی کا آٹھواں حصہ تھے اوران کے 448 گاؤں تھے۔

کمتر ذاتوں کے خاتمے کے لیے برطانیہ کے نوآبادیاتی نظام میں بھی اور شہزادوں کی

سلطنت میں بھی ان کی درجہ بندی کی حکمت عملی اختیار کی جاتی تھی۔اس طریقہ کار میں باشندوں کو اپنا رجسٹریشن بطور ہندو، مسلمان یا دیگر کی فہرستوں میں کرانا پڑتا تھا۔بھرتپور کا قصہ لیجیے جہاں 1901ء میں آبادی کا تناسب ہندو 81% اور مسلمان 18% بتائے گئے ہیں، ان میں میو 8% تھے 37۔1872ء کی الور کی مردم شماری میں ہندو 598,334 اور مسلمان 180,225 تھے جن میں 12.4% میو تھے جن کی تعداد 96,861 تھی 38۔ان کے گروپ کو زراعت سے وابستہ بتایا گیا ہے اور تقریباً تمام کے تمام مسلمان بتائے گئے ہیں۔1891ء میں میوات میں میوؤں کی کل آبادی 266,184 نفوس سے زیادہ تھی۔1901ء میں میو کل 671,767 تھے جن میں متحدہ ریاستوں، راجپوتانہ، پنجاب، انڈیمان اور بلوچستان کے 385,594 میو بھی شامل تھے۔اس طرح میو اپنی آبادی کے نصف سے زائد تعداد میں میوات سے باہر آباد تھے جن کی آبادی کا غالب حصہ متحدہ ریاستوں میں تھا۔

جدول نمبر:2۔ذاتوں کے اعتبار سے 1901ء کی علاقائی مردم شماری

ذاتیں	علاقے			
	گڑگاؤں	الور	بھرتپور	راجپوتانہ
اہیر	78,329	65,740	4,675	159,434
بنئے	33,507	---	---	---
بھنگی	21,000	14,230	8,919	77,218
برہمن	54,582	79,045	65,243	1,140,311
چمار	87,095	92,320	100,752	716,949
گوجر	24,948	46,046	44,875	492,731
جاٹ	75,753	35,650	93,242	845,909
مہاجن	37,197	45,081	31,197	754,317
مالی	10,888	27,879	20,788	313,349
میو	128,868	113,142	51,546	168,596
مینے	826	49,245	12,098	477,129

میراثی	4,240	2,456	---	14,442
راجپوت	27,565	33,833	11,931	638,573
شیخ	10,422	19,614	16,037	242,046
کل آبادی a	746,208	828,487	746,208	9,853,366

(a) اس سطر میں ان مختلف ذاتوں کے اعداد و شمار بھی دیے گئے ہیں جن کے نام جدول میں شامل نہیں ہیں۔

Source: H.A.Rose, Census of India 1901, vol: 17A, Punjab and North West Provinces (Simla: Government Central Printing Office, 1902); A.D. Bannerman, Census of India 1901, vol: 25, Rajputana (Lucknow) Nawal Kishore Press, 1902), 168.

جدول نمبر: 3 ۔ مذاہب کے اعتبار سے دس سالہ وقفوں کی مردم شماری

سال	مذہب	علاقے			
		الور	بھرتپور	گڑگاؤں	راجپوتانہ
1872ء	ہندو	598,334	---	480,307	---
	جین	---	---	216,147	---
	مسلمان	180,225	---	114,693	---
	قبائلی	778,596	---	696,646	---
1881ء	ہندو	526,115	535,367	439,264	8,839,243
	جین	---	---	---	---
	مسلمان	151,727	105,666	198,610	861,747
	قبائلی	682,926	645,540	641,848	10,100,399

10,192,458	455,045	528,629	582,690	ہندو	1891ء
---	---	---	---	جین	
991,351	209,931	107,260	180,426	مسلمان	
12,220,343	668,929	640,303	767,786	قبائلی	
8,089,513	499,373	510,508	618,378	ہندو	1901ء
342,595	3,909	3,321	4,919	جین	
924,656	242,548	112,621	204,947	مسلمان	
360,543	746,208	626,665	828,487	قبائلی	

Source: A Report on the Census of the Punjab, 1868 (Lahore: Indian Public Opinion Press, 1970); Census of the Native States of Rajputana 1881 (Bombay: Examiner Press, 1882); Census of India 1891, vol: 26, Rajputana (Calcutta: Office of Superintendent of Government Press, 1892), 27-28; H.A. Rose, Census of India 1901, vol: 17A, Punjab and North West Provinces (Simla: Government Central Printing Office, 1902); A.D.Bannerman, Census of India 1901, vol:25, Rajputana (Lucknow: Nawal Kishore Press, 1902), 168; E.A.H.Blunt, Census of India,

1911, vol: 15, United Provinces of Agra and Awadh (Allahabad: Government Press, 1911), 222,377.

مذہب اور شناخت:

سرکاری حمایت یافتہ طبقے ہونے کے باوجود ہندو اور مسلمان میوؤں کی ثقافتی پہچان کے مظاہر پریشان کن حد تک مقابلہ کی فضا میں رو بہ عمل آتے تھے۔ میؤوں کے عمل کے بارے میں بہت سے سوالات ہیں' جن میں سے چند ایک کے واضح جوابات صرف نظریاتی حد تک ملتے ہیں۔ اقلیتی ذاتوں کی مذہبی ثقافت کیا تھی؟ مذہب کی تبدیلی کیسے آئی؟ شیعہ نظریات کے حامل اسماعیلی نظریات کا ان پر کتنا اثر ہوا؟ اور کیا میدوں نے جاٹوں کی طرح بدھ افکار قبول کر لیے' جو اس وقت عام طور سے افغانستان اور بلوچستان میں رائج تھے' اور ہندوستان میں اسلام قبول کرنے والے اولین طبقات کی حیثیت حاصل کر لی 39؟ مذہب تبدیل کرنے کا کیا مطلب تھا؟ میؤوں کی مذہبی رسوم اور عقائد کو مذہب کے علماء کس نظر سے دیکھتے ہیں؟

اولین ترکوں حملوں کے ساتھ اسلام نہ صرف ہندوستان کے غالب حصے میں پھیلا بلکہ آبادی میں شدید اضافہ کا سبب بھی بنا۔ میؤوں کے اسلام قبول کرنے کی متضاد تشریحات بیان کی جاتی ہیں۔ ان کے اسلام قبول کرنے کا زیادہ تر سبب حملوں کو قرار دیا جاتا ہے 40۔ میؤوں کی اکثر یادداشتوں میں سلطان بلبن' منگول فاتح تیمور' سلطان فیروز تغلق اور مغل شہنشاہ اورنگزیب کو اس کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے 41۔ عبدل میراثی نے مجھے بتایا کہ ہندوستان میں اسلام قبول کرنے والے اولین باشندے میؤ تھے۔ امکانی طور پر حملوں کے نتیجے میں ایسا ہونے کے واقعات بھی حکایتوں میں محفوظ ہیں۔ مثال کے طور پر ترکی فاتح غزنوی کا سالار مسعود * جو تاراگڑھ اجمیر پر لشکر کشی کے سلسلے میں یاد کیا جاتا ہے' اس کو میؤوں کے یہاں قابلِ احترام غازی میاں (کنوراہ شہید) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ غازی میاں کے نام سے حلف اٹھایا جاتا ہے وہ اس بات کی ضمانت سمجھا جاتا تھا کہ میؤ یقیناً سچ بولے گا۔

* تاراگڑھ ''اجمیر'' پر حملہ سالار مسعودؒ نے نہیں کیا بلکہ اُن کی پیدائش اجمیر کی ہے۔ (عظیم اللہ)

اسلام قبول کرنا کسی حد تک ایک سیاسی مصلحت کا تقاضہ تھا۔ چودھویں صدی کے وسط میں خانزادہ کہلانے والے میوؤں کی نسلوں نے سلطنت کی درباری سیاست میں چالاکیوں سے کام لینا شروع کر دیا۔ اسلام قبول کرنے کا پہلا تصدیق شدہ واقعہ 1359ء میں سلطان فیروز تغلق کے زمانے میں ناہر سنگھ کا ملتا ہے، جس کا اس کتاب کے شروع میں ذکر کیا گیا جسے ناہر خان کا خطاب بھی عطا کیا گیا۔

مذہب کی تبدیلی بعض اوقات صرف ضمنی ہوا کرتی تھی کیونکہ اسلام قبول کرنے کے باوجود اکثر گروپ اپنے سابقہ مذہبی طور طریقوں پر ہی کاربند بھی رہتے تھے اور اپنے لوگوں میں الگ سے اپنی پہچان بھی بنا لیتے تھے۔ حقیقت میں مذہب تبدیل کرنے کے اس موضوع کا دوبارہ جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ یہ ہماری ایک دورخی پالیسی اور ایک مذہبی حالت سے دوسری مذہبی حالت میں تبدیلی کی طرف رہ نمائی کرتا ہے۔ میوؤں کے آئندہ کے طرزِ عمل میں ان کے ہندوانہ طرزِ زندگی سے گلوخلاصی کا کوئی مظاہرہ نہیں ملتا۔ مذہب کی تبدیلی نے ان کے اوپر کوئی ایسا اثر نہیں کیا جو مرکز کے ساتھ ان کے برتاؤ میں کسی تبدیلی کا باعث بنا ہو۔

فارسی دستاویزات اور میوؤں کی زبانی روایات ان کے مذہبی نظریات اور عقائد کا ایک بیحد پیچیدہ منظر نامہ پیش کرتی ہیں۔ تیرہویں صدی کی فارسی تحریروں کے ذریعے راجستھان کے مختلف علاقوں میں درویشوں اور صوفیوں کے قیام کا ذکر ملتا ہے 42۔ چشتیہ سلسلہ کے بعد نقشبندی سلسلہ شروع ہوا۔ تیرہویں صدی میں چشتیہ سلسلہ کے بانی صوفی خواجہ معین الدین چشتیؒ (متوفی 1235) نے نمایاں طور پر صوفی ازم کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ معین الدین چشتیؒ کو مقامی طور پر پیرانِ پیر کہا جاتا ہے۔ رضوی نے نظامی کے بغیر استدلال اس دعوے کو لغو قرار دیا ہے کہ صوفیوں نے غیر مسلموں کے مذہب تبدیل کرنے پر کام کیا ہے۔ علاقائی ذرائع بہرحال صوفیوں کی دعوۃ و تبلیغ کی تائید کرتے ہیں 43۔ شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر (d.1265) نے پہلے ہانسی اور بعد میں دہلی میں کام کیا۔ ان کے بعد شیخ نظام الدین اولیاء (1238-1324) نے اور ان کے بعد شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی نے (1276-1356) تک کام جاری رکھا۔ میو درویش شاہ موسیٰ، جن کی درگاہ نوح کے نزدیک ہے، ان کے خلیفہ یا مبلغ تھے۔ خراسان سے آنے والے شاہ چوکھا میوات میں کافی عرصہ تک قیام پذیر رہے۔ اکبر بادشاہ کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے

شاہ چوکھا اور بعد میں شیخ سلیم چشتی سے اپنے تخت کے وارث کے لیے دعا کرائی تھی۔ اکبر نے ان کے اعزاز میں ایک خانقاہ کی تیاری شروع کی تھی جو اس کی وفات کی بناء پر نامکمل رہ گئی۔ شاہ چوکھا کی کرامات اور معجزات کے بارے میں قصے کہانیوں اور خانقاہ سے پناہ اور کھانوں کے انتظام نے بھی میوؤں کو اسلام کی طرف راغب کیا۔ اس کے تین مختلف سمتوں میں اناج پھینکنے کو میوؤں کی خوشحالی کا سبب مانا جاتا ہے۔ امکانی طور پر کچھ میوؤں کا جھکاؤ فیروز پور جھرکا کے کوٹ قاسم میں نقشبندی خانقاہ کی طرف شاید اس لیے ہوا کہ وہاں اسلامی قوانین کی تبلیغ کی جاتی تھی اور قوالی کی مخالفت کی جاتی تھی جو چشتیہ سلسلے میں رائج تھی۔

سترہویں صدی میں ملا ابراہیم روحی کے ذریعے قادریہ سلسلہ بطور خاص نارنول اور میوات میں بہت معروف ہوا۔ وہ حضرت میاں میر کے شاگرد تھے جو نظریہ وحدت الوجود کے قائل تھے یا وحدت کے اس تصور کے جو عظیم صوفی بزرگ ابن العربی سے منسوب ہے۔ روحی ایک عالم اور بہت مشہور سیاح تھے۔ انیسویں صدی میں قادریہ سلسلہ کو بہت فروغ حاصل ہوا جس کے معتقدین میں میوؤں کی ایک بہت بڑی تعداد شامل تھی۔ ایک دھینگل میو میاں راج شاہ کو گڑگاؤں میں بہت شہرت حاصل تھی۔

میو واضح طور پر مختلف نظریات وعقائد سے وابستہ تھے۔ 1901ء کی پنجاب کی مردم شماری میں صوفیوں کے 32 سلسلوں کی موجودگی کا ذکر ہے۔ گڑگاؤں میں چشتی سلسلے کے لوگ قادریہ سلسلے کے مقابلے میں بہت زیادہ تھے 44۔ شہروں کے مقابلے میں قصبات صوفیوں اور دوسرے اسلامی افکار کے بڑے مراکز تھے جہاں ان کے اعداد وشمار کا تخمینہ لگانا دشوار ہے۔ غالباً مسلمان عمائدین پر خانقاہوں کا اثر ورسوخ زیادہ تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ کسان طبقہ ابتدا میں ان سے تعویذوں کے لیے رجوع کرتا ہوگا۔ میو مصنفین اپنے عقائد کی ایک الگ دنیا کا ذکر کرتے ہیں مگر ان کی زبانی روایتوں میں اس کا ذکر خال خال ہی ملتا ہے۔ ان کے علاقے میں بے شمار مساجد پھیلی ہوئی تھیں۔ اس دور میں میو جادو اثر پیر، فقیر اور درویشوں کے قائل نہیں تھے۔ پیر شاہ الکھ جن کا ذکر مغلوں کے مخالف کے طور پر آتا ہے، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے جادو راجپوتوں کو شہاب الدین غوری کے ہاتھوں بیانہ کے مقام پر شکست کھانے کے بعد دوسرا مرکز بنانے میں مدد دی تھی۔ الکھ پیر کو ناتھ یوگی الکھ نرنجن کے نام سے یاد کرتے ہیں اور اس کے کنوئیں کو شفا بخش اثرات کا حامل بتاتے ہیں۔

بعض مذہبی پیشوامیوؤں کو گمراہ کر کے عقائد پر عمل پیرا بتاتے ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے ایک درویش عبدالرسول شاہ خانہ بدوش میوؤں کی ایک نسل جو سر پر رومال باندھتے تھے' کے رہنما بن گئے ان کا مرکز الور کے قریب واقع پہاڑیوں میں تھا۔ اس کے ماننے والے ذات کی نفی کے قائل تھے اوران پر رات کے اوقات میں سونے پر پابندی تھی۔ معجزات کی وجہ سے شہرت حاصل کرنے والے رسول شاہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ الور کے پہلے راجہ پرتاپ سنگھ (91-1740) سمیت ان کے بے شمار پیروکار تھے 45۔ رسول شاہ کے شاگرد قلندرانہ طرز زندگی اختیار کرتے تھے' جو ہر وقت نیم مدہوشی میں رہتے اور ترک لذات پر کاربند ہوتے تھے۔ وہ اپنے آپ کو چشتیہ سلسلہ سے وابستہ بتاتے تھے مگر چشتیہ اور سہروردیہ سلسلے کے درویشوں سے ہمیشہ اختلاف رکھتے تھے 46۔ وہ اکثر جسم کے بال صاف کرتے اور محض ستر پوشی کے لیے ایک کترن استعمال کرتے تھے۔ وہ لوگ کفر کو نفس کی پیروی یا روح کی پیاس قرار دیتے تھے' اور خانقاہی زندگی کو گناہ کہتے تھے 47۔ نفیِ ذات کے قائل ناتھ یوگیوں کی طرح بعض رسول شاہ کے پیروؤں کے بادشاہوں اور گورنروں پر بہت اثرات تھے مگر خلاف مذہب نظریات کی وجہ سے زیر عتاب بھی رہتے تھے۔ رسول شاہ کی خانقاہ اور مقبرے کو انیسویں صدی کی ابتدا اور بیسویں صدی کے دور کے مہاراجہ الور بختاور سنگھ اور مہاراجہ جے سنگھ نے تباہ کر دیا۔

میؤ کئی قسم کے اسلامی نظریات پر کاربند رہتے تھے جو قادری سلسلے سے مداریہ سلسلے تک دراز تھے۔ فقہاء مؤخرالذکر کو شرعی قوانین کا مخالف ہونے کی بنا پر غیر قانونی قرار دیتے ہیں 48۔ ہندو بھکاریوں کی طرح یہ بھی کپڑوں سے بے نیاز رہتے اور بھبوت ملتے تھے۔ جنگجو درویش سالار مسعود کی شب برات پر عبادت کی جاتی تھی' مگر اس کی شہرت شاہ مدار اور اجمیر کے خواجہ صاحب کی وجہ سے دھندلا گئی تھی۔ گڑگاؤں میں حسینیوں کی تعداد مردوں سے زیادہ عورتوں پر مشتمل تھی۔ فقیروں کا ایک اور گروپ بندہ نواز گیسودراز کا معتقد تھا۔ وہ لوگ بے خود ہو کر لا الٰہ الا اللہ کی ضرب لگاتے' وحشت میں مبتلا رہتے اور تھک کر گر جاتے تھے۔

مذاہب میں دلچسپی رکھنے والی نسلیں لامحدود تھیں اور ان کی وابستگی غیر یقینی۔ میوؤں کے درویشوں میں لال داس (1648-1540) اور چوڑ سدھ جیسے معاشرے کے نمایاں افراد شامل تھے جنہوں نے علاقے کی مذہبی روایات میں بھگتی اور اسلامی نظریات شامل کیے۔ دونوں کے

پیروکار ہندو بھی تھے اور مسلمان بھی۔ چوڑ سدھ جو اورنگزیب کے زمانے سے تعلق رکھتا تھا اور اس کا والد میؤ جبکہ والدہ نائی خاندان سے تعلق رکھتی تھی*۔ دونوں درویشوں کی سوانح میں مغل افسروں' گورنروں اور محاصل جمع کرنے والے اہلکاروں کے ظلم وستم کے واقعات مذکور ہیں۔ میواتی مذہب میں ناتھ نظریات کا بھی خاطر خواہ عمل دخل رہا ہے۔ مغلوں کی دستاویزات میں ہر پرگنہ میں ناتھ یوگیوں کی موجودگی کی نشان دہی ملتی ہے۔ نارنول جن میں سب سے زیادہ نمایاں حیثیت کا حامل تھا۔ ناتھ پنتھ کے خلاف اودے داس اور اودھا بیراگی جیسے پیروکاروں پر اورنگزیب کی سربراہی میں اور دوراجپوت شاگردوں پر شاہجہاں آباد کے قاضی کے ظلم وستم کے واقعات کے ثبوت بھی موجود ہیں49۔

واضح طور پر یہ علاقے مختلف النوع مذہبی نظریات کے حامیوں پر مشتمل تھے۔ مذہبی معاملہ بہرحال حیثیتوں کے تعین میں ایک خاص کردار ادا کرتا ہے۔ ایسے معاشرے کے افراد متضاد خیالات میں الجھے ہوتے ہیں اور مخلوط زبانیں بولتے ہیں۔ بعض مواقع پر میؤوں کو لادین بھی کہا گیا ہے۔ انیسویں صدی کے نوآبادیاتی دور کی ایک تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہندو' مسلمان اور ان کی کوئی شاخ لادین بھی تھی جو درویشوں' جوگیوں' جنگم' سیورے' سنیاسی اور پرمہاتوں کے نظریات ترک کر چکی تھیں50۔ جو دنیا بھر کے قبائلی طرز کی زندگی گذارنے والے لوگوں کے معروف طور طریقوں سے الگ نہیں ہیں۔ عمرانی علوم کے ماہرین کامل غور وفکر کے بعد ہندو اور مسلمانوں کو ایک چھلنی میں چھانتے ہیں اور کوئی نتیجہ نہ پاکر ان کو مخلوط معاشرہ کے طور پر تسلیم کر لیتے ہیں' حالانکہ دنیا کے مذاہب کسی نہ کسی اعتبار سے خالص اور غیر مخلوط تھے۔

مردم شماری کے ذریعے تبدیلیٔ مذہب کا عمل اس وقت ظاہر ہوا جب میؤوں کو سنی مسلمان کے طور سے درج کیا گیا۔ 1891ء میں راجپوتانہ میں مسلمان میؤوں کی تعداد 145,184 تھی ان کے علاوہ ہندو میؤوں کی بھی قابلِ لحاظ تعداد موجود تھی خواہ اس وقت تک صرف 74 ہی تھی۔ مذہب پرستوں اور مردم شماری کے اہلکاروں کے تیار کردہ منظرنامہ کے مطابق تبدیلیٔ مذہب کا عمل دوسری ہزاری کے پہلے نصف میں ہوا' انیسویں صدی کے اختتامی حصے میں عمرانیات کے ماہرین میؤوں کو ادنیٰ اور کمتر درجہ کے مسلمان قرار دیتے ہیں۔ عمرانیات کے گوشوارے اسلام اور ہندومت کی عظیم

* یہاں نائی سے مراد حجام نہیں بلکہ میؤ کی نیائی پال ہے (عظیم اللہ)

روایات سے اخذ کیے گئے ہیں۔Powlett نے لکھا ہے کہ جہاں تک میؤوں کا تعلق ہے وہ اپنے مذہب سے بالکل ناواقف ہیں۔ان میں سے چند ایک ہی اپنے کلمہ سے واقف ہیں' اور ان سے بھی کم پنج وقتہ نماز سے۔ ماضی قریب تک صرف نکاح کی رسمیں' تدفین اور ختنہ وغیرہ ہی مسلمانوں کی کل مسلمانی تھی۔Powlett ان کو آدھا مسلمان کہتا ہے۔ وہ اپنے علاقے میں واقع چند مساجد اور مزارات کو اپنے ہندو ہمسایوں کے ساتھ مشترک رکھتے تھے۔ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو پانچ پیروں (بھومیا) کے ساتھ گاؤں اور چاوند یا کھیڑا دیو کی حفاظت کے نظریات کے حامل تھے 'جہاں دیوی کے لیے قربانی پیش کی جاتی تھی51۔Watson اور Kaye رقم طراز ہیں کہ اسلام قبول کرنے کے باوجود میؤ کسی نامعلوم مفروضہ قوت کے نام پر حلف اٹھاتے تھے۔ جیسا کہ شمال مغربی صوبوں کے رانگڑ اور بھٹی راجپوتوں میں ایک برہمن شادی اور منگنی وغیرہ کی تاریخ مقرر کیا کرتا تھا۔ گو ان کا نکاح قاضی پڑھایا کرتا تھا' لیکن ہندو نسل کے لوگ ان کی رسومات ادا کیا کرتے تھے۔Watson اور Kaye چھوٹے بھائی کی بیوہ سے نسل برقرار رکھنے کے لیے بڑے بھائی کی شادی کا احوال بھی لکھتے ہیں اور ان کے ملبوسات کی تفصیل مسلمانوں کے بجائے ہندوانہ طرز کی بیان کرتے ہیں52۔

میواتیوں کی حکایتوں سے کسانوں اور گلہ بانوں کی مشترکہ ثقافت کا اظہار ہوتا ہے۔ بیاہ شادی' بچے کی پیدائش اور وراثت کی تمام رسمیں ہندوؤں کی رسموں کے مطابق تھیں۔ ہندو ذاتوں کی طرح میؤ بھی پاکیزگی اور ناپاکی کے وہی تصوات رکھتے تھے جو ہندو نچلی ذاتوں کے ساتھ روا رکھتے تھے۔ کچھ علاقوں میں وہ گائے کا گوشت کھانے سے پرہیز کرتے تھے اور سبزی خوری کا عام رواج تھا53۔ میؤ موسمِ بہار اور سرما کی فصلوں کے بعد ہولی اور سنکرانت کا تہوار بھی منایا کرتے تھے: جس میں گئو ماتا کی پوجا گووردھن' تیج' اماوس' جنم اشٹمی اور دیوالی کے ساتھ ہندوؤں کے دیوی دیوتاؤں پاروتی' کرشن اور رام وغیرہ کی پوجا بھی شامل ہوتی تھی۔ وہ لوگ گاؤں میں پانی اور بیماریوں کے دیوی دیوتاؤں کی پوجا بھی کیا کرتے تھے۔

مالیاتی معاہدوں کا ایک مصنف میؤوں کو کچا مسلمان کہتا ہے جو مسجد میں نمازیں بھی کبھار ہی پڑھتے ہیں' نشہ آور مشروبات استعمال کرتے اور اپنے ہندو پڑوسیوں کے مطابق اشیاء کی تقدیس و حرمت کرتے ہیں۔ وہ بھرتپور کی تحصیل پہاڑی کے گاؤں بھونری میں ان کے اندر وہابی نظریات

کے پھیلاؤ کا ذکر بھی کرتا ہے54۔ مگر ریاست الور کے نوآبادیاتی ماہر عمرانیات Powlett کے بیان کے مطابق وہاں ایک بار ایک وہابی مبلغ ضرور آیا تھا لیکن اس کی تعلیمات وہاں قبول نہیں کی گئیں اور بدمزگی کا باعث ثابت ہوئیں55۔ اسلام میں وہابی تعلیمات مقدس مقامات کی زیارات اور بزرگوں کے مزاروں پر حاضری کو بت پرستی کے مترادف قرار دیتی ہیں' (اس نظریہ کا مرکز سعودی عرب ہے)۔ واضح طور پر برادریاں نسل پرستی کے اثرات کے بارے میں کسی متفقہ نظریہ کی قائل نہیں تھیں۔ وقت گذرنے کے ساتھ زمینوں سے پکی وابستگی میؤوں کی شناخت کا ایک لازمی جزو بن گئی۔ ان کی برادری کئی حوالوں سے اپنی شناخت قائم رکھتی تھی: ماضی کی خودمختاری کی یادیں' جنگجو سرداروں کی ہیبت' مردانگی' گلہ بانی، ہجرت کے دیگر واقعات' اور مذہبی ثقافت جو واضح طور پر ہندوانہ' اسلامی اور علاقائی ہوا کرتی تھی۔

میوؤں کی زبانی روایات:

ذاتوں کی تقسیم میں روایات کی زبانی حیثیت کا عمل دخل رہا ہے۔ 1000 سنِ عیسوی کے قریب راجستھانی زبان مغربی' جنوبی اور مشرقی حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ مشرقی راجستھان میں بولی جانے والی زبان میواتی تھی56۔ لسانی سیاسیات نے اس کو تحریری اور بولی جانے والی حیثیتیں عطا کیں۔ میواتی زبان کی چار قسمیں تھیں: معیاری میواتی' راٹھی میواتی' نہرا میواتی اور کاٹھڑ میواتی57۔ بولی جانے والی زبان بہرحال تحریری زبان سے ہی اخذ کی گئی۔ میواتی ایک لچکدار زبان ہے جس میں برج بھاشا' ہریانوی یہاں تک کہ فارسی اور انگریزی زبان کے اثرات تشبیہات اور استعارات بھی موجود ہیں58۔

تحریری اور زبانی مضامین کا ایک نہایت پیچیدہ جال ہے جو دونوں جانب اپنے اثرات رکھتا ہے۔ میواتی حکایات 'بات' کہلاتی ہیں جو راجستھانی میں وات بمعنی کہاوت کہلاتی ہیں' یا نثری بیان جس کو سنسکرت میں 'وارتا' کہتے ہیں۔ زبانی روایات میں شامل 'وات' تصنیف ہوتی ہیں' محفوظ ہوتی ہیں اور مخصوص ذاتوں مثلاً چارن' بھاٹ' میراثی اور راؤ وغیرہ کے ذریعے اپنا دائرہ وسیع کرتی ہیں۔ ان گروپوں کے ذریعے منسوب کی جانے والی شاعری کو انگریزی نظم کی طرح کا درجہ دینے سے ان کے کردار کی اہمیت کم نہیں ہو جاتی کیونکہ وہ لوگ تاریخی حیثیت کے شاعر اور موسیقار ہونے کے

ساتھ ساتھ حقائق بیان کرتے تھے۔ ان کی کاوشیں عموماً اپنے سرپرستوں کی عکاسی کرتی تھیں مگر انھوں نے اپنی فنی صلاحیتوں کے ذریعے اپنے سرپرستوں کے ساتھ سودے بازی میں مہارت کا ثبوت دیا اور بعض اوقات وہ ان پر بھرپور تنقید بھی کرتے تھے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ کہاوتوں کی پرکھ کرنے کی غرض سے ان کو صرف اپنے سرداروں کی تعریف وتوصیف کہنے والے' روایات کے مظاہر اور ماضی کے بیانات کے بجائے یوروپین کام سے پرکھا جائے۔ صورت شکل میں ردیف قافیہ اور ادبیات کی بحروں اور تحریری منظومات کے مابین بہت زیادہ فرق نہیں ہے' بلکہ یہ تحریری اور زبانی، لوک ورثہ اور قدیم حکایات کے مابین پیدا کردہ مصنوعی تقسیم کو واضح کرتی ہیں 59۔ جب ایک عورت کی نازک تراشی ہوئی انگلیوں کو لوبیا کی پھلیوں سے (مونٹھ پھلی سی آنگلی) اس کے بازو کو بیلن سے (بیلن بیلی بانہہ) یا اس کے سر کو ناریل سے تشبیہ دی جاتی ہے' تو تصور میں ان کی مشابہت ابھر آتی ہے۔

بلا شک وشبہ کسی ملغوبہ کو واحد جزو کی حیثیت سے دیکھنا بہت مشکل ہوتا ہے خاص طور سے ایسی حالت میں کہ جب اس کی جڑیں زبانی اور تحریری طور پر خلط ملط ہوں 60۔ مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ نسلی سرحدوں کی حکایتوں' مشاہیر کے کارناموں کے بارے میں نثری اعترافات اور لوک نظموں میں حد بندی نہیں ہوتی جیسا کہ Malinowski ہم سے امید کرتا ہے'۔ اس کے بجائے بیشتر داستانوں میں' اتہاس اور سنگیت کے اتصال یا حکایاتی نظموں پر مشتمل تاریخ' مشاہیر کے کارناموں' عمرانیات اور موسیقی میں نسلی میل جول کی کہانیاں موجود ہیں۔

برصغیر ہندوستان میں لوک کتھا ایک نہایت ترقی یافتہ صنف کے طور پر رائج تھی' خاص طور سے بارہویں صدی کے بعد؛ اور یہی صنف بعد میں سنسکرت اور پراکرتی زبانوں پر مشتمل دوسری ادبی زبانوں کے وجود میں آنے کا سبب بنی۔ اسی کی وجہ سے قدیم مغربی راجستھانی یا مارو بھاشا' بنگالی' گجراتی اور دیگر معروف زبانیں بنیں۔ راجستھان کی روایتی زبان ڈِنگل ہے جو مارواڑی زبان کی قدیم ادبی شکل ہے۔ Grierson کے مطابق اسی نے بعد میں راجستھان کی معروف ترین زبان گجراتی کی شکل اختیار کرلی جس نے تیرہویں صدی میں مغربی علاقوں میں بولی جانی والی بولیوں میں سے اپنی شکل نکالی۔ شمالی ہند کی یہی وہ پہلی زبان تھی جس میں ادبی شہ پارے تخلیق

ہوئے۔ راجستھانی ڈِنگل میں کہی گئی مدحیں اوران کی ادبی شکلیں مارواڑی اور گجراتی زبان کے اصل ماخذ ہیں 61۔ 'وات' پر مشتمل ادبیات قدیم مغربی راجستھانی زبان یا پنگل کے مرکبات ہیں۔ یہ بھاٹوں کی زبان تھی جبکہ چرن اور راجپوت مدحات میں کثرت سے ڈِنگل استعمال ہوتی تھی۔ 'وات' ادبیات کے موضوع کارناموں اور عشق ومحبت پر مبنی ہوتے تھے 62۔

بیشتر شاعرانہ حکایات علاقائی زبانوں میں موزوں کی جاتی تھیں۔ مغربی ہند میں' بطور خاص راجستھان میں' ادبیات کا ایک بڑا ذخیرہ نظم اور نثر دونوں میں موجود ہے۔ لوک کتھاؤں' روایاتی تسلسل' پیڑھیاولی' ونساولی میں نسلی وراثت' آباواجداد' مشترک جینیات اور سوانحی تواریخ پوری طرح سموئی ہوئی ہیں 63۔ انہی میں سے اکثر کو تاریخ محفوظ رکھنے کے دیسی ذرائع کہا گیا ہے اور زبانی سے زیادہ تحریری ہیں۔ میوات کی زبانی حکایات انہی تحریری اجزاء سے کشید کی گئی ہیں۔ ان میں رائج بولیوں کی روایات اور افراد کی نمایاں کارکردگی کی مرکزی حیثیت بھی شامل ہیں۔ راجستھانی قصوں مثلاً پابوجی' بگراوت' گوگاجی' تیجاجی' ڈونگ جی جوارجی' ڈھولا مارو ہیرو بھی دیگر لوگوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ ماضی کے واقعات کی تحریر یا تقریر میں مدح مشاہیر کے عہد ساز کارناموں کے تعریفی بیانوں کی حد میں مضمر ہے۔ اس لیے کمتری کی حیثیت ثانوی ہوکر رہ جاتی ہے۔ شکست فتح میں بدل جاتی ہے۔ ماضی کو بیان کرنے والے قصے بھی ادبیات میں مردوں کے معاشرے کی اوٹ میں چھپ جاتے ہیں۔

بعض میواتی حکایتیں بھی ماضی کی یاد دلاتی ہیں۔ اس حوالے سے وہ ان تاریخی حکایات کے ہم پلہ ہیں۔ دنیا کے بیشتر حصوں میں یہ تاریخی واقعات کو زندہ رکھنے کا معروف طریقہ ہے جو نارویجین' آئرش اور آئس لینڈ کے مشاہیر کے بارے میں پھیلے ہوئے قصوں کی شکل میں موجود ہیں۔ ایک میؤ نے مجھے بتایا کہ ایک اجتماعی یادداشت فارسی میں بھی اسی طرح مربوط ہوتی ہے جیسے ہندوستانی اتہاس پران میں کی ہوتی ہے۔ حکایتی تشبیہات فارسی کی داستان اور قصہ گوئی اور راجستھان کی 'وات' کی طرف متوجہ کرتی ہیں۔

معاونین اور اداکاروں کی نتائج اخذ کرنے کی کیفیات میؤ دن اور میراثیوں کے یہاں یکساں نوعیت کی ہیں اور ایک دوسرے کی ترجمانی کرتی ہیں۔ میراثی اداکاروں کی آبادی راجستھان' جموں اور کشمیر' پنجاب' شمال مغربی صوبوں' متحدہ صوبوں اور راجپوتانہ کے علاقوں میں

241,660 کی تعداد میں پھیلی ہوئی تھی۔ انیسویں صدی کے آخر میں میراثی زیادہ تر مسلمان تھے' ان میں کچھ ہندو' بدھ اور سکھ بھی تھے۔ میوؤں کے میراثی نظم گو تاریخ دان' موسیقار اور رسوم کی ادائیگی کرنے والی ذات ہے جن کے مراسم میوؤں کے ساتھ موروثی تاجر اور دکاندار والے ہیں۔ ان پڑھ ہونے کے باوجود میراثی بے اندازہ ادبی تخلیقی صلاحیتوں کے مالک اور ثقافتی نمائندگی کرنے والے لوگ ہیں۔ پیشہ ورانہ مہارت حاصل ہونے کی وجہ سے ان پر میوؤں کے وقت طلب زبانی قصے موزوں کرنے اور ان کو عام کرنے کی ذمہ داری ہے جن میں بے شمار فضول تفصیلات بھی بھری ہوتی ہیں۔ یہ قصے اور حکایتیں سماجی اجتماعات اور بعض رسوم کی ادائیگی کے موقعوں پر سنائے جاتے ہیں۔ موزوں کی ہوئی ان یادوں کو سردیوں میں شادی کے لیے سازگار دنوں کی رسوم میں شامل کیا جاتا ہے۔ ان کا مظاہرہ شام کے وقت کیا جاتا ہے اور اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک بارات گاؤں میں ٹھہری رہتی ہے۔ اپنے فن کا مظاہرہ کرنے والوں کے گروپ کا ایک سربراہ ہوتا ہے' سازندے اور میراثیوں کا ایک گروپ مزید اس کے ساتھ ہوتا ہے۔

میواتیوں کی 'بات' دوہے کے انداز میں پیش کی جاتی ہیں جس میں دو مصرعے موسیقی کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ وہ دوسری اصناف میں بھی ہوسکتے ہیں جس میں چھ مصرعوں کی حامل مسدس یا سورٹھو بھی ہوتی ہے جس کا آخری مصرعہ دوہا ہوتا ہے۔ دوہا ایک شعر ہوتا ہے جس کا ہر مصرعہ آدھا ہوتا ہے جس کا وزن 3+4+6 اور 1+4+6 ہوتا ہے۔ سورٹھو شاعری کی ایک بحر ہے جس میں ہر شعر نغمگی لیے ہوتا ہے' اس کا پہلا اور دوسرا مصرعہ 11 اور 13 ماتراؤں یا بحر پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں درج بیانات نظم و نثر کے بین بین ہوتے ہیں۔ دوہے عموماً برج بھاشا سے آمیز راجستھانی زبان میں ہوتے ہیں اور ان کی تشریح کرنے والی نثر عام بول چال کی میواتی زبان میں ہوتی ہے۔ ان حکایتوں کے خالق دیگر روایات کے برخلاف عموماً نامعلوم افراد ہوتے ہیں اور یہاں تک کہ ان کی تاریخ کا تعین بھی مشکل ہوتا ہے۔ ان کے ماحول کی تفصیلات میں عموماً بہت تضاد ہوتے ہیں اور کوئی بھی دو پیشکشیں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتیں 64۔ شعروں کی ترتیب بھی عام طور سے تبدیل شدہ ہوتی ہے۔ بہرحال مضامین کے مابین غیر معمولی تسلسل ہوتا ہے۔

کبھی کبھی طبع ہوکر یا ٹیپ پر محفوظ ہوکر روایت ناقابلِ تبدیلی ہوجاتی ہے۔ یہ صورت مضمون

کی اصل واقعہ سے بےتعلقی کا باعث بن جاتی ہے۔ مگر مضامین کی تشکیل نے زبانی روایات کو کچھ قواعد وضوابط کا پابند کر دیا ہے۔ رواں تبصرہ یادِ ماضی کو حال میں زندہ رکھنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ شاعری بذاتِ خود بھی گذشتہ یادیں بحال کرنے میں مددگار ہوتی ہے' مگر نثر ان یادداشتوں میں تسلسل قائم کر کے ماضی کو عصرِ حاضر سے ہم آہنگ کرتی ہے۔ مگر کبھی کبھی مضمون کی معنی آفرینی تک خود تشکیل کرنے والے کردار کی رسائی ممکن نہیں ہوتی' جس سے ثقافتی یادداشت کے فقدان کا اظہار ہوتا ہے۔

جمانی تعاون کے ذریعے محفوظ زبانی روایات بعض اوقات ایک قابلِ تعریف کردار کا تصور قائم کرتی ہیں۔ ان کا مصنف مکالمے فرض کرتا ہے' لشکر کشی کو دلکش منظر میں تبدیل کرتا ہے اور اپنی پسند کا انجام متعین کرسکتا ہے۔ Burghart کے مطابق موروثی شاعر حوالوں اور سراغ کے تعین میں بہت بڑے کردار کا مالک ہوتا ہے 65۔ پانچ پہاڑ کے سلسلے میں مؤنسل کی دہشت ناکی کو دانستہ طور پر بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا ہے اور راجپوتوں کو ان کی دہشت سے خوفزدہ بتایا گیا ہے۔ میراثی کو اس کی خدمات کے عوض انعام واکرام سے نوازا جاتا ہے اور وہ عموماً اپنا پورا پورا حصہ پالیتا ہے۔ حالانکہ میراثی ثقافتی روایتوں اور اجتماعی یادداشتوں کے امین ہوتے ہیں اس کے باوجود وہ زرعی معیشت میں نمایاں طور پر کمتر سماجی حیثیت رکھتے ہیں۔

روایات واضح طور پر مردوں کے معاشرہ کی تعمیر وتشکیل کرتی ہیں۔ یہ منظر نامہ خواتین کو صرف تماشائی یا اداکار کے طور پر پیش کرتا ہے۔ وہ غیر متعلق رہ کر صرف سن سکتی ہیں۔ قابلِ فخر کارناموں کو مردانگی گردانا جاتا ہے۔ زیادہ تر حکایات ایک یا زیادہ قسطوں میں پیش کی جاتی ہیں جن کی بنیاد عام طور سے لڑائیوں پر ہوتی ہے جو لوگوں میں مردانہ جذبہ بیدار رکھنے کا باعث ہوتی ہیں۔ میراثی عموماً خدا کی حمد یا شاعری کی دیوی بھوانی کے بھجن سے شروع کرتے ہیں۔ طویل رزمیہ نظموں میں کرداروں کی تہہ جمانے کے بجائے ان کو مصروفِ کار دکھایا جاتا ہے۔ ناولوں کے برخلاف روایات کا ابتدائی تعلق فردِ واحد کی اہمیت یا اس کا شعور اجاگر کرنے کے لیے نہیں ہوتا 66۔ میواتی 'بات' مختلف لوگوں کی تخلیقات ہونے کے باوجود آپس میں ایک دوسرے کے حوالوں سے مزین ہوتی ہیں' جس سے ایک مربوط یادداشت کا احساس ہوتا ہے۔ بیسویں صدی کی ایک روایت ''ہرسانا'' میں سترہویں صدی کے واقعے 'پانچ پہاڑ کی لڑائی' کے حوالے موجود ہیں

جس میں میؤوں کا سات لاکھ تلواروں کا خزانہ لوٹنے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ مختلف مضامین میں تصورات اور مکالموں کے مابین مختلف کردار نگاروں کی مماثلت بھی غالباً بہت سی روایات کے ثقافتی مظاہروں کے مابین برجستہ تعلقات کی رہینِ منت ہے۔ گو یہ ضروری نہیں کہ کسی میراثی کو کوئی مخصوص روایت مکمل یاد ہو مگر وہ جستہ جستہ حصے اور دوہے ضرور اس میں شامل کر سکتا ہے۔ اکثر زیادہ معروف نظمیں میراثی حتیٰ کہ مجمع میں موجود میؤ بھی کورس کے انداز میں گاتے ہیں۔ حاضرین اور کردار نگاروں کے مابین 'آہ' اور 'واہ' کے ذریعے مکمل ہم آہنگی ان مظاہروں کا معمول ہوتی ہیں۔ ثقافتی یادداشتیں گلوکاروں اور حاضرین کی ہم آہنگی کا بے مثال نمونہ ہوتی ہیں۔

حکایات کو یادداشتوں کے استحکام کے لیے محفوظ کیا جاتا ہے' اور روایت اس وقت تک نسل در نسل منتقل ہوتی رہتی ہے جب تک نئی نسل کسی اور پیشے میں مصروف نہ ہو جائے۔ ثقافتی مظاہرے ذاتی یادداشت اور زبانی روایات کے درمیان رابطے کا کام دیتے ہیں۔ بلاشبہ 'بات' ماضی کا ایک منفرد تاثر قائم کرتی ہے' شاید اس لیے کہ ماضی فراموش نہ ہو جائے۔ مثلاً مغلوں کے ساتھ میؤوں کا تعلق جنگ کے دوران استوار ہوتا ہے۔ ریاست مخالف طرزِ عمل جو مختلف روایات میں نمایاں ہوتا ہے' ماضی کے اجتماعی معاشرے کی ایک ایسی تصویر کشی کرتا ہے جس میں انفرادی طور پر میؤ اپنی روایات کے اعادہ سے اپنی مذہبی وابستگی کے ذریعے معاشرتی تہذیب کا اظہار کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ تحریر منظر نامہ تعین کرنے کا باعث ہوتی ہے' مگر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زبانی روایات مخصوص تصورات کا تعین نہیں کرتیں جیسا کہ یہ راجپوت اور مغلوں کے بارے میں کرتی ہیں؟

Marcel Proust واضح کرتا ہے کہ وقت کس طرح ماضی کو فراموش کر دیتا ہے مگر یادداشت کے ذریعے اس کو واپس لایا جا سکتا ہے۔ وہ نشان دہی کرتا ہے کہ گذرا ہوا وقت سطحی یادداشت کے ذریعے واپس نہیں آ سکتا مگر جبری یادداشت اس کو واپس لا سکتی ہے۔ اس کی چائے کے کپ میں کیک ڈبونے کی تفصیل بہت مشہور ہے' یہ عمل اس کے سامنے ماضی کی پوری تفصیل سامنے لانے کا باعث ہوتا ہے...... اس کی چچی/ خالہ' اس کا باغ' اس کا قصبہ اور اس کے راستے سب کچھ 67۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا ماضی وقت کی دست برد سے' نسیان سے محفوظ کر دیا گیا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ سب کچھ فانی دنیا سے آزاد ہو گیا۔ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یادداشت بھی کچھ منتخب اور کچھ بھول جانے کے لیے ہے' جس کو ایک ہم عصر شاعر اس طرح بیان

کرتا ہے:

ایک یاد یقیناً ایک دوسری یاد پر حاوی ہو جاتی ہے اور یادداشت کا یہی ایک کام ہے 68۔ دیگر تمام زبانی روایات کی طرح میؤ غیر یقینی اور متضاد حالات کا شکار رہے ہیں' اس کے ذریعے ایک حتمی نکتہ نظر قائم کرنے میں مدد ملتی ہے اور وقت کی بادشاہی کا احساس دل میں پختہ ہوتا ہے۔گذرتے ہوے اور مقدس وقت کے اتحاد کا خوردبینی جائزہ لیا جاتا ہے۔ بہت سے تاریخی واقعات اور فیصلہ کن آوازیں درمیان میں آتے ہیں اور حکایت میں ایک ناقابلِ انکار کردار ادا کرتے ہیں۔

زیرِ نظر کام کے پیشِ نظر حکایات میں سچ یا جھوٹ کا تعین کرنا یا حقیقی واقعات کا پس منظر نہیں ہے۔ایسا کرنے کا مطلب غیر مصدقہ روایات کو تاریخ کا حصہ بنانے کی شعوری کوشش ہوگا۔اس کے برعکس اس کا نکتہ آغاز روایات میں پیش کیے گئے فرضی اور حقیقی تانے بانے سے ہے۔اس کے ذریعے گذرے ہوئے وقت کا ایک ایسا منظر نامہ تیار کرنا مقصود ہے' جس میں وقت کے ساتھ اجتماعیت کے تصور میں ردوبدل کا عکس اور بین السطور موجود دانش کا سراغ لگایا جا سکے' جو عموماً تحریری عبارت کے حوالے سے ممکن نہیں ہوتا۔

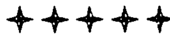
لوک ورثہ کی عملی شکل' جس میں ایک ہی واقعے کی دو مختلف ریکارڈنگ اور کمپئرنگ شامل ہوتی ہے' ان میں موجود تضادات سے دانستہ صرفِ نظر کیا جاتا ہے 69۔ایسی روایات کے ٹھوس تجزیات نامناسب ہوتے ہیں کیونکہ اس طرح روایت اور تاریخ کے تحریری مواد کے مابین بار بار توجہ مبذول کرنی پڑتی ہے۔ موسیقیت سے مزین مضمون کی دلنواز خوبصورتی کو ثقافتی تجزیہ کی بھینٹ چڑھا دیا جاتا ہے تا کہ میؤ وں کے سماج اور تاریخی لوک ورثہ کے وسیع تر معنی حاصل ہو سکیں۔علاقے میں تحقیقی کام کے دوران ناکافی سہولیات کی وجہ سے کئی بار رخنہ اندازی ہوئی۔

میں نے میوات کے میراثیوں کے کئی ثقافتی مظاہروں کی ریکارڈنگ سے بہت سی روایات اخذ کی ہیں۔ حالانکہ میؤ وں کی روایات کے سلسلے میں کم ہی ایسی روایات ملتی ہیں جن کے ذریعے وقت کا تعین کیا جا سکے۔زیرِ تبصرہ روایات تخلیقی اور ترسیلی اعتبار سے بہر حال زبانی ہیں۔ یہاں استعمال کیے گئے کچھ حوالے اور ٹیپ اب 'روپاین سنستھان' جودھپور کی ملکیت ہیں۔

اس کتاب میں زبانی اور تحریری روایات' مخصوص حیثیت اور مزاحمت کے لیے اختیار کی

جانے والی حکمت عملی زیرِ غور لائی گئی ہیں۔ مخصوص شناخت کی کئی سطحیں ہیں۔ کمتر حیثیت کے طبقات کو کمتری کے قوانین میں جگہ دی گئی ہے۔ اس کے سبب سے نسل در نسل پاکیزگی میں ملاوٹ کے اصولوں کے تحت نیچ ذات لوگوں کو دور رکھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ زبانی روایات میں عورت اور مرد کے مابین جداگانہ ثقافت جنم لیتی ہے جو عوامی، سرکاری شعبہ کو تقویت بہم پہنچاتی ہے۔ صدی کے اختتام پر یہ واضح طور پر نمایاں ہو چکا ہے کہ میؤ ایسی دنیا میں رہتے بستے ہیں جس کو استوار کرنے میں ان کا اپنا کوئی حصہ نہیں ہے۔

ان کا علاقہ مسلسل غارت گری کا شکار رہا۔ انہوں نے اپنے سماجی اکٹھ کو توڑنے کی شعوری اور بار بار کوششوں کا مقابلہ کیا۔ اُنیسویں صدی کی اہم تحریکیں اُن کے لیے اجنبی رہیں۔ بیرونی طاقتور کی طرف سے تشکیل دے گئے سماج میں ان کو دبایا گیا۔ فوجی سوچ والے سماج میں ان کی آواز کو دبانے کی کوشش کی گئی۔ میں نے تیسرے باب میں ریاست کے خلاف میؤوں کی متوازی سیاست کا جائزہ لیا ہے اور چوتھے اور نویں باب میں مخصوص شناخت کے قوانین کی تفصیل بیان کی ہے۔



3

ریاست مخالف: پالوں کا نظام

دورِ جدید سے قبل تاریخ کی گذرگاہ پر بادشاہوں کی سیاسی کارگذاریاں ترتیب وار رکھی جاتی تھیں 1۔ اس طرح سابقہ گروہوں کی قائم کی گئی متبادل سیاسی شکلوں کی نفی مقصود ہوتی تھی۔ شمالی ہند کے گلہ بان کسانوں کے بڑے بڑے گروہ جیسے کہ جاٹ، گوجر، اہیر اور میؤ وغیرہ بہت سے معاملات میں موروثی حاکموں کے حق حکومت کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور نتیجہ کے طور پر ایک خودمختار ریاست کی شکل اختیار کر لیتے تھے۔ اٹھارہویں اور بیسویں صدی کے دوران بہت مختصر وقت اور محدود علاقہ میں اہیروں اور جاٹوں نے ریواڑی، بھرتپور، دھولپور اور پنجاب میں اپنی بادشاہتیں قائم کر لی تھیں۔ بحیثیتِ مجموعی بہرحال یہ واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے کہ ان گروہوں کے اور افغانستان میں پختون ادارے، مستحکم ہونے کے بجائے تقسیم شدہ تھے۔ لازم ہے کہ ان گروہوں کی ریاستی خودمختاری کے حصول میں سیاسی/ تاریخی ناکامیوں کے بجائے ان کے پیش کیے گئے متبادل سیاسی امکانات کو پیشِ نظر رکھا جائے۔ میری توجہ اس بات پر مرکوز ہے کہ ان کے سیاسی افکار ونظریات پر گرفت کر کے کس طرح ضبطِ تحریر میں لایا جائے، خاص طور سے یہ حقیقت پیشِ نظر رکھتے ہوئے کہ ان کو ریاست اور سماجی سائنس میں بغیر کسی دستاویزی شہادت کے غیر اہم گردانا جاتا تھا۔

مبصرین نے افریقی اور ایشیائی معاشرہ میں یورپی طرزِ ریاست کی نشان دہی کی ہے، دلیل یہ ہے کہ علاقائی ریاست یورپی مرکزیت کی شکل ہے 2۔ دنیا کے دوسرے حصوں اور تاریخ کے مختلف ادوار میں متنوع طرز کے سیاسی ادارے وجود میں آئے جن کی بنیاد وراثت یا ذاتوں پر قائم تھی۔ ضروری نہیں کہ خودمختاری اور بیوروکریسی ان کی پہچان رہی ہو۔ Burton Stein زور

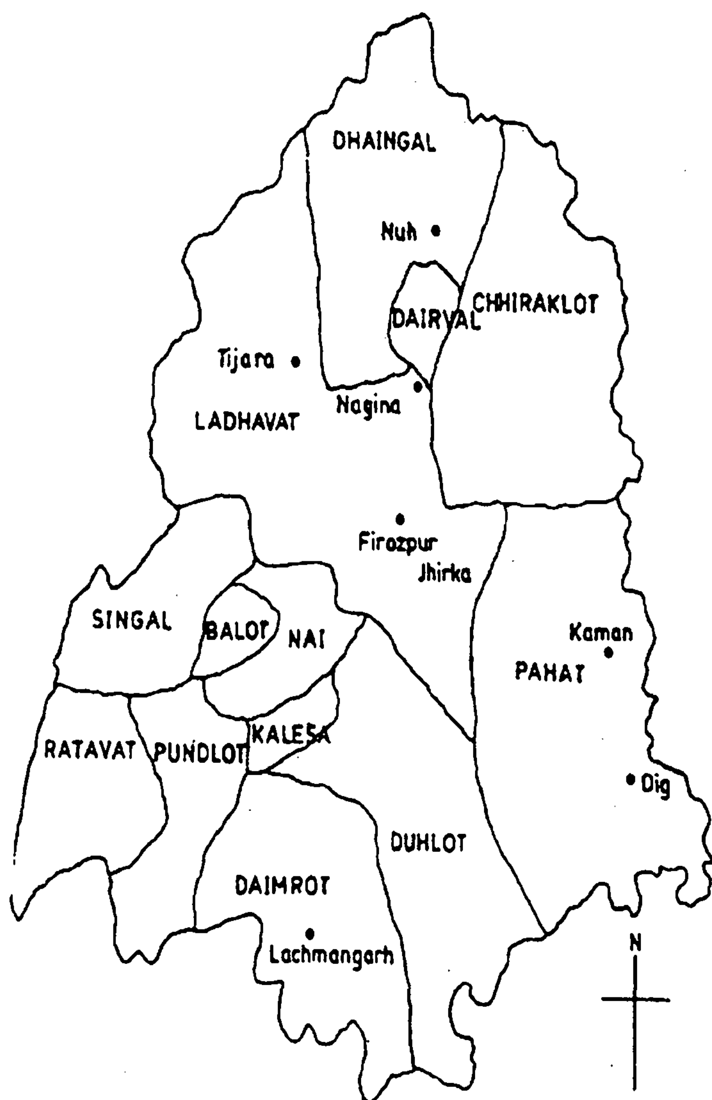
دے کر یورپی مرکزیت جس میں جدید ریاست کو ایسی ریاست قرار دیا جاتا ہے جس میں اسی بین الاقوامی نوع کی طرف پیش قدمی جاری ہے، جس کی وہ مخالفت کرتا ہے۔ یہ ایسا نتیجہ ہے جس کے تحت فرانس، انگلینڈ اور اسپین کی انتہائی شخصی حکومتیں یورپ میں محدود خود مختاری کی راہ ہموار کر رہی ہیں۔ ایشیائی ریاستیں عام سیاسی انتظام کی شکلوں سے اگر پہلے سے نہیں تو کم وبیش اس وقت سے ہی واقف ہیں جب سے وہ یورپ میں رائج ہیں۔ یہاں طبقاتی گروہ بندیوں کے ادارے اور ان کی سیاسیات اور ریاستی انتظام برقرار رکھتے ہوئے، غیر شخصی طرزِ حکومت کی ایک طویل تاریخ رہی ہے 3۔

ایشیائی سیاست میں میؤوں کے نمایاں اختلافی کردار کو پالوں کے طرزِ عمل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے 4۔ اس طرزِ عمل میں خود مختاری کی عدم موجودگی کا مطلب غیر نمایاں سرحدیں، قانونی حقِ حاکمیت یا سیاسی اداروں کی غیر موجودگی نہیں جیسا کہ Evans-Pritchard نے اس کو افریقی قبائل کا غیر ریاستی طرزِ عمل ظاہر کیا ہے 5۔ ابتدائی سیاسی اعداد و شمار کے ساتھ ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اس میں غیر ریاستی معاشرہ کو بے بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ مگر Clastres کے مطابق شخصی حکومت کی مزاحمت ریاست کے وجود اور معاشرتی اختلاط کا باعث بنتی ہے 6۔ کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وراثت پر مبنی گروہ بندی میں آمرانہ رجحانات یا حاکمیت کی خواہش مفقود ہوتی ہے۔ مگر میؤوں کی سیاسی حکمت عملی کو ایک مختلف طرز کی سیاست کے بجائے واضح طور پر انارکی یا سیاسی شعور کی غیر موجودگی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ بادشاہت کے مقابلے میں سیاسی طریقے بعض اوقات ریاست مخالف رجحانات کو جنم دیتے ہیں اور ان کو کوئی بھی آسانی سے منفی نظریات قرار دے سکتا ہے۔ برصغیر کی سیاسی تاریخ کو تعمیری سرگرمی کے بجائے وراثت سے ریاست یا ریاست مخالف مکالمات کے ذریعے بہتر طریقے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ''وراثت سے ریاست'' کا نظریہ Thapar کے 800 سے 400 ق م کے دور کے بارے میں اور بعدہٗ ریاستوں کے قیام کے دوران موروثیت اور نسلی بنیادوں پر ریاستوں کے قیام کے دور کا وضع کردہ ہے 7۔

میو حکمت عملی میں پال* کو بنیادی حیثیت حاصل ہے جو خود مختار اجارہ داری سے لاتعلقی پیدا کرتی ہے۔ میوات کم وبیش تیرہ پالوں میں منقسم ہے۔ (نقشہ نمبر: 4)۔ پال کی بنیاد پر سیاسی

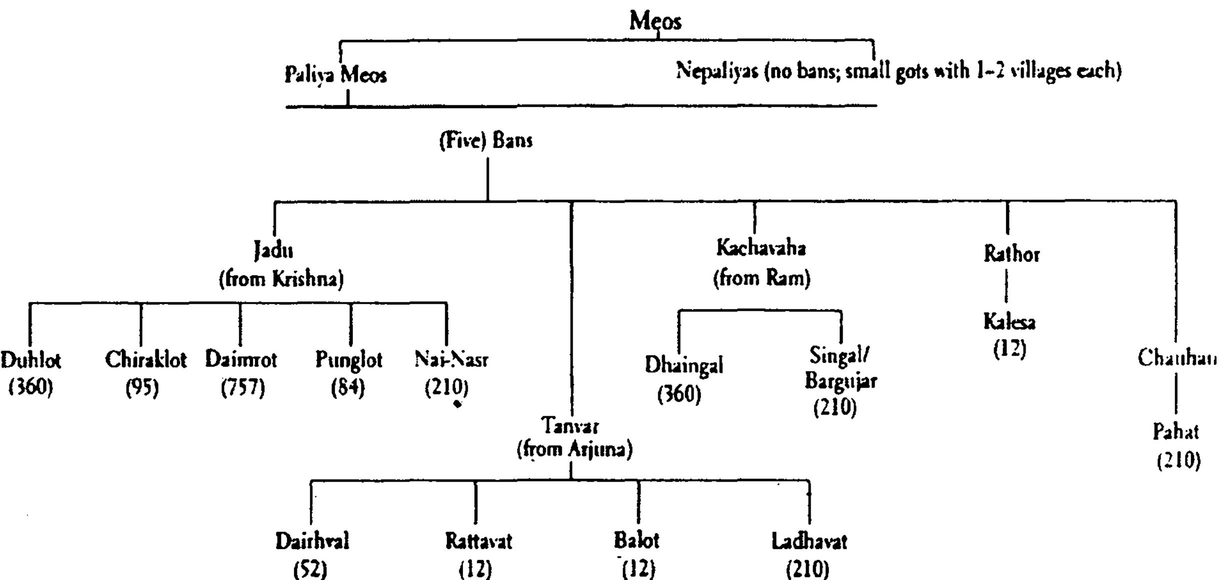
* پال۔ بڑا قبیلہ (عظیم اللہ)

Map 4 Map of Meo Pals



Pratap Aggarwal, Caste Religion and Power: An Indian case study (New Delhi: Sri Ram Center for Industrial Relations, 1971)

TABLE 4 Meo Sociopolitical Structure



Note: Figures in parentheses denote number of villages

Source: Pratap Aggarwal, Caste, Religion and Power: An Indian case study (New Delhi: Sri Ram Center for Industrial Relations, 1971)

حکمت عملی کو ایک متوازی سیاسی ڈھانچہ کہا جا سکتا ہے جس میں ریاست کی ترقی یافتہ شکلوں میں خلط ملط ہونے کے خلاف شدت سے مزاحمت کی جاتی ہے۔ حکایاتی شاعری کے ذریعے ریاست کی تصویر بآسانی دیکھی جا سکتی ہے۔ حکایاتی شاعری اور زبانی روایات کا تعلق شخصی اور غیر شخصی دونوں قسم کی حکومتوں سے ہے۔ غیر شخصی حکومت کے باب میں ایک قدم اور آگے بڑھ کر ماورائی طرز کے تعلقات پر بھی انحصار کیا گیا ہے جیسا کہ راجپوتوں کے یہاں۔

شمالی ہند کی سیاست میں صرف راجپوتوں کی نسلی وراثت کو ہی مختلف سیاسی اداروں کے قیام میں خاص اہمیت حاصل نہیں رہی ہے۔ اس باب میں برادریوں کی اصل بنیاد کے بارے میں ایک بیان کا جائزہ لینے کی کوشش کرونگی۔ Levi-strauss جنوبی افریقہ کے بورورو انڈین قبیلے اور ان کے نسلی ڈھانچہ کے مابین ایک نغمے کے ذریعے رابطہ کا ذکر کرتا ہے 8۔ میں اس مضمون کو میؤوں کے سیاسی معاشرہ اور ان کے نظریہء حاکمیت کے اندرون کا جائزہ لینے کے لیے استعمال کر رہی ہوں۔

پالوں کا شجرہ:

'بنساولی یا شجرہ' میؤوں کے پال وار نظام کی ایک مختصر صراحت ہے جس میں نسلی نظام اور اس سے متعلق حکمت عملی کے اصولوں کی وضاحت ہوتی ہے 9۔ اس کا لغوی مطلب پالوں کا شجرہ ہے۔ ہندوؤں، مسلمانوں اور جینیوں کی نسلی وابستگیاں پورے ہندوستان کے چپے چپے میں پھیلی ہوئی ہیں 10۔ اس کا تعلق اس وسیع تر روایت سے ہے جو 'پران کی تاریخ' کہلاتی ہے' یہ روایت پانچویں صدی ق م کے بعد سے ہندوستان کی بہت سی برادریوں میں زیر استعمال رہی ہے۔ یہ علامت گذرے ہوئے وقت، عمرانی علوم، حقائق اور مفروضوں اور مدحات کا ایک پیچیدہ ملغوبہ ہے۔ لہٰذا میؤوں کی بنساولی محض ایک شجرہ یا کسی کی نسلی وابستگی اور متعلقہ آباو اجداد کے علم پر مبنی نہیں ہے 11۔ پیڑھیوں اور ومساؤلی کے مابین ایک قابلِ قدر امتیاز قائم کیا گیا ہے۔ حالانکہ دونوں عمرانیات کی مختلف شکلوں کے حامل ہیں لیکن موخرالذکر نسلوں کے ایک تسلسل کا بیان ہے جبکہ ومساؤلی نسلی وابستگی، خون کے رشتوں اور متعین آباو اجداد سے حتمی تعلق کا ایک تفصیلی بیان ہے۔ اس کے علاوہ میؤوں کے سلسلے میں اصل رشتوں کا بہی کھاتہ بھی محفوظ ہے۔ دوسری جانب ومساؤلی شاعر موسیقار

تاریخ دانوں کی روایت پر موقوف ہے۔

بنساولی کو صرف شجرہ کے بجائے مافوق الفطرت واقعات کی دیو مالا کہا جاسکتا ہے۔اس میں صرف میؤوں کی پالوں کی اہم شخصیات اور اولین اجداد کا ذکر ہوتا ہے۔کنور خان کی توصیف میں آخری مدح بخوبی یہ مقصد پورا کرتی ہے جس میں میؤ نسل کے خاندانوں کا تفصیلی تعارف شامل ہے۔اس کو''بارہ پال، باون گوت'' اور تیرھواں پلاکڑا کہا جاتا ہے۔میوؤں کی برادرانہ گوت کا سماجی ڈھانچہ جادو میوؤں کی پانچ پالوں پر مشتمل ہے۔تومر میوؤں کی چار' کچھواہا میوؤں کی دو اور ایک پال کو راٹھوڑوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔پاہٹ کے تیرہویں پلاکڑا کا تعلق نربان چوہانوں کی نسل سے بتایا جاتا ہے۔پلاکڑا سمیت تمام تیرہ پالیں پانچ شاخوں میں تقسیم ہیں اور ہر ایک کا راجپوت بنس سے تعلق ہے 12۔

بالکل ابتدائی مصرعہ بنساولی کے مرکز کا تعین کرتا ہے جو غالباً میوات ہے کیونکہ اس میں برج کا علاقہ جنوبی سمت میں بتایا گیا ہے۔

الاکنڈ دکھن دشا متھرا منڈل گاؤں
برج پت تھپی راجہ کشن نے لکھی راجہ رام سنہ کے ناؤں

الال سے پرے جنوب کی سمت متھرا کے علاقے کے ایک گاؤں میں راجہ کشن نے برج پر اپنی حکومت بنائی اور اس کو راجہ رام سنگھ کے نام مسنون کیا۔

راجہ کشن' یا گایوں کے گلّے کا بھگوان کرشن جسے بعد میں ہندوؤں نے وشنو کا خطاب دیا کے بارے میں یقین کیا جاتا ہے کہ برج پر اس کی حکومت تھی' جو میوات سے ملحق علاقہ تھا۔یادداشت کو وقت کی بساط پر پھیلایا جاتا ہے اور زمینی معلومات کے دوران حاصل ہونے والی اشیاء پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے جن کے ذریعے مفید معلومات حاصل ہوتی ہیں۔برج کی مقدس زمین پر نشان لگانے کے اس کام کے دوران زبانی روایات بار بار سامنے آتی ہیں۔

مہابھارت کی رو سے کرشن کی نسل کے لوگوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ سب گندھاری کی بددعا کے سبب آپس کی لڑائیوں میں ختم ہوگئے۔مگر میؤوں کی روایات کہتی ہیں کہ جاٹ راجا رام سنگھ کرشن کی نسل جادو کھشتری سے تھا۔یہاں تک کہ روایت صرف میؤوں کی نسلوں کو خالص جادو بنس قرار دیتی ہے' جس سے اٹھارھویں صدی کے دوران بھرتپور میں جاٹ حکمرانی

کی توثیق ہوتی ہے اور جاٹوں اور میوؤں کی آپس کی نزدیکی رشتہ داریوں کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔ خانزادوں کے ساتھ بھی نسلی تعلق کی نشان دہی کی گئی ہے اور حیرت انگیز طور پر ایک میؤ درویش کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ماں* کی طرف سے 'پیشہ ور نائی' خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ کیونکہ میؤ اپنی کھشتری شناخت پر قائم رہتے ہیں اس لیے ان کی نسلی وابستگی بعد میں پیدا ہونے والی ذاتوں جاٹ اور نائی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

آگے چل کر شاعر جادو راجپوتوں کے دورِ حکمرانی کا حوالہ دیتا ہے:۔

سرحد ناپی سمندر جوں جہاں لگ سُرسیں کا ناؤں
چھپن کوٹ جادو ہویا جنکو متھرا منڈل گاؤں

کرشن نے سمندر تک کے علاقے پر حکومت کی یہاں تک کہ سرسینا کا نام بھی سننے میں آیا۔ جادو، جس کا گاؤں متھرا کے علاقے میں تھا اس کے چھپن قلعے تھے۔

سرسینا ایک قدیم علاقہ تھا جس کا نام ایک جادو راجا کے نام پر رکھا گیا تھا، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ راجا کشن سے قبل ہوگزرا تھا۔ متھرا کے نزدیک 'بیانہ' کا علاقہ تھا جہاں دسویں صدی میں جادوؤں کی حکمرانی تھی، اس میں سرسینا شامل تھا۔ سرسینا، جس کی راجدھانی متھرا تھی، وہ بھی جادو/یادو ونش کی عملداری تھی۔ روایت بتاتی ہے کہ آثار قدیمہ کی تہوں میں ثقافتی یادیں محفوظ ہیں۔

کاہنہ (کرشن) کو، جن کی مدح گوپیاں گاتی ہیں، جادو کی پانچ میو پالوں کا جد اولیٰ کہا جاتا ہے۔ میوؤں کے پیر یا درویش چوڑ سدھ اور لال داس اسی کی نسل سے ہیں۔ جادو میؤ کی پانچ پالیں دوہلوت، چھرکلوت، ڈیمرو ت، پوندلوت اور نیائی ہیں۔

کرشن میوؤں کی مزید چار تنوار پالوں کا بانی بھی ہے۔ اس شاخ میں کورو پانڈو بھی ہیں جو مہابھارت کے قصے میں کزن اور بھائی بندوں کی عظیم جنگ میں حریف تھے، بہت سے میؤ اپنا تعلق انہی سے بیان کرتے ہیں 13۔ پانڈو کا بھائی ارجن میوؤں کی چار تنوار شاخوں کا جدی ہیرو تھا جس میں دیڑوال رٹاوات، بالوت اور باگھوڑہ کے لڈوات چھتری کے شامل ہیں 14۔

---

* یہاں شیل سے سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے حضرت چوڑ سدھ کی والدہ محترمہ نائی یعنی حجام نہیں بلکہ میؤ کی نائی (نیائی) پال سے تھیں۔

راماین کی روایت کا دوسرا قصہ بھی میؤ وں کی اسی نسلی حکایت کے پس منظر میں بُنا گیا ہے۔
میؤ وں کی کچھواہا شاخ رام کی نسل میں سے ہے۔ ؎

کچھواہا رجپوت رام چندر کا پوتا
جانے راون کو بَس کیا دیا درجن کے گوتا

کچھاواہا راجپوت' رام کے پوتے ہیں جنہوں نے راون کو شکست دی اور بدکاروں کو تباہ کیا۔
کچھواہا میؤ وں میں دھینگل اور سینگل پالیں بھی شامل ہیں' انہیں رام کی نسل سے کہا جاتا ہے۔ ؎

رگھوبنسی ان سو کہیں سچا کروں بیان
ہاں یہ دھینگل پائی بنس میں بانکا بڈ گوجر بلوان

ان کو رگھوونشی کہا جاتا ہے' تمام بیان سچ پر مبنی ہے' دھینگل بھی اسی نسل سے ہیں جس سے بہادر بڈ گوجر ہیں۔

میوؤں کی نسلوں اور دیوتاؤں کے درمیان کسی شک وشبہ سے بالا تعلق قائم ہے۔ ان کی نسلی وراثت کی کڑیاں رام کے ذریعے کچھواہا کھشتری سے اور دھینگل اور سینگل (بڈ گوجر) شاخ کی وساطت سے جڑی ہوئی ہیں۔

بارہویں پال راٹھور اور پاہٹ پلاکڑہ (چھوٹی پال) کی تیرہویں شاخ کا ذکر بہت مختصر ہے۔ دونوں کے بارے میں ایک دوہے کی ایک ایک سطر مختص کی گئی ہے۔

''بہادر کلیسہ پال' راٹھور سورما ہیں'' '' تیرہویں پال پاہٹ پلاکڑہ ہے'
جس کے ذکر کے ساتھ ہی میری کہانی مکمل ہوئی'' 15۔

شناخت کے لیے بنساولی ایک حیرت انگیز بیان ہے اور میؤ وں کے برج سے تعلق کی تصدیق کرتی ہے۔ میؤ وں کی اس نسلی وراثت کے باب میں کسی ایک گروہ کے افراد کے سیاسی معاشرتی تعلق اور علاقائی استحکام' وقت کی بُنت' واقعات اور کسی ایک روایت میں بیان کیے گئے نمایاں افراد اور نسلی وابستگی کے تانے بانے ملتے ہیں۔ شناخت قائم کرنے کے اس عمل کے دوران نسلی شناخت بھی ان میں تبدیلی کا باعث بن جاتی ہے۔ فیصلہ کن حکایت نمایاں طور پر تاریخ کی

بھول بھلیوں میں ایک ایسا عمل ہے جو علاقے میں ماضی کی ہجرتوں' قیام اور انتشار کے واقعات کی نفی کرتی ہے۔ یہ علاقے کے تصوراتی جغرافیہ کو ترجیح دیتی ہے جو برج کی مقدس عملداری میں شامل ہے۔ حکایت میں میؤوں کے وسیع تعلقات کے اسباب میں راجپوتوں' جاٹوں' میناؤں یہاں تک کہ چماروں کے ساتھ شادیوں کا ذکر کرنے سے بھی گریز نہیں کیا جاتا۔ یادداشت میں فراموشی کی حقیقت بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔

ہندوستان میں تاریخ دان اور عمرانی علوم کے نسلی مطالعات ان کو ایسا تانا بانا قرار دیتے ہیں جس کو عمرانیات کے ماہر سنسکرتی یا کھشتریت کہتے ہیں۔ یہاں اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں اور اس سے قبل بھی نسلی علوم بہت عام تھے۔ رومیلا تھاپر (Romila Thapar) کی نشان دہی کے مطابق شودر اور برہمن خاندانوں نے ''شجرہ ہائے نسب میں تحریف کر کے کھشتری کا درجہ حاصل کر لیا اور خود کو سورج بنسی اور چندر بنسی نسب سے منسوب کیا۔ یہ انکشاف بھی ایک مخصوص تاریخی دور کی ایجاد ہے'' SurjeetSinha کی رائے ہے کہ شجروں کے علم کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ مرکزی ہندوستان میں راجپوت ریاست کے قیام میں قبائلی گروہوں کے آپس کے اختلاط کا ہاتھ ہے16۔ میواتی حکایت سے بھی بعینہ یہی کیفیت مترشح ہوتی ہے۔ انیسویں صدی کے اختتامی حصے میں راجستھان کی تقریباً تمام ذاتوں نے کھشتری یا برہمن ہونے کا دعویٰ کیا' جبکہ نسلی علوم کا لٹریچر اس معاملے کو سنسکرتی یا مصنوعی اعلیٰ ذات قرار دیتا ہے اس لیے اسے نسلوں کا بناوٹی میل جول کہنا مزید پیچیدگی کا باعث بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر میؤوں کے کھشتری ہونے کے اس دعوے میں احساس محرومی' طاقت اور سابقہ خودمختاری سے محرومی کوئی بھی دیکھ سکتا ہے۔

نسلی تعلق وقار اور قوت کی علامت بھی ہے۔ اہم سوال یہ ہے کہ کیا کرشن اور رام کی نسلوں سے تعلق کو میؤوں نے صرف راجپوتوں کی نسل سے ہونے کے لیے استعمال کیا ہے؟ میں اس کو ایک دوسرے زاویہ نظر سے دیکھتی ہوں: کہ غیر راجپوت گروہ نسلی تعلق کی بنا پر آمرانہ معاشرہ کے اسرار بے نقاب کرتا ہے اور راجپوتوں کے غیر متنازعہ اقتدار اور عہدوں کا اثبات کرتا ہے۔ مسئلہ صرف تاریخ دانوں اور عمرانیات کے ماہرین کی خودوضع کردہ شناخت کا نہیں ہے جس کے مطابق نچلی ذاتیں اور قبائل دعویٰ کرتے ہیں۔ میؤوں کی طرف سے مساوات کا دعویٰ اور کھشتری مقام کا تقاضہ بھی ان کے حق حکمرانی کا حصہ ہے۔ راجہ کا خودساختہ خطاب دربار کی امتیازی علامات، فوج

اور گھڑ سوار مقامی خود مختاری کی علامات اور راجپوتوں کے تنہا حق حکمرانی کے جبر کو واضح کرتے ہیں۔ میوؤں کا سردار 'مسند' دعویٰ کرتا ہے کہ ''بادشاہت میری میراث ہے''۔ لفظ 'بادشاہ' کا استعمال بلند مرتبہ افراد کی خواہشات کے عین مطابق ہوتا ہے Price کے خیال کے مطابق بادشاہ ہونا اس عزت و احترام کا باعث ہوتا ہے جس کے لیے انسان جدوجہد کرسکتا ہے لہٰذا اس کے لیے مسلسل جدوجہد ضروری ہوتی ہے 17۔ نسلی علوم غیر حاکم گروپوں میں طاقت کا احساس پیدا کرتے ہیں اور یہی سوچ کھشتری کا درجہ حاصل کرنے کے لیے مسابقت کی فضا پیدا کرتی ہے۔ 'بگراوت' نام کا لوک قصہ گوجروں کے گلہ بان کسانوں کا ایسا ہی ایک واقعہ ہے 18۔ جاٹوں کا ایک قصہ 'ڈھولا' میو نسلوں کی طرز پر ہمیں بتاتا ہے کہ 'شودر' ذاتوں کے لوگ کس طرح مستقل کھشتری ہونے کے دعویدار رہے ہیں 19۔

Skaria کے خیال کے مطابق گجرات میں ڈانگ کے علاقے میں بھیلوں کے حوالے سے صحرائی حکمت عملی کے نتیجے کے طور پر ان کے اندر خود کو راجہ اور کشتری ہونے کی ذہنیت پیدا ہوئی 20۔ بلا مبالغہ لفظ کھشتری نے تاریخی طور پر خود کو چاروں ذاتوں کے ورن میں لامحدود اور کشادہ دل ثابت کیا ہے۔

بنساولی کسی خاص دور میں سیاسی اتحادوں کے مابین تضادات کی نشان دہی کرتی ہے۔ یہ اصول میوؤں کے سیاسی ڈھانچے کی ان مختلف ہیئتوں سے اخذ کیے جاسکتے ہیں جو ان کی روایات میں بخوبی بیان کیے گئے ہیں۔ پال کو علاقائی شاخ کہا جاسکتا ہے جس کو حقیقی حکایتی اجداد کے زمرے میں رکھا جاسکتا ہے۔ میوات کے پورے علاقہ کو پالیہ نظام کے تیرہ مختلف علاقوں میں پھیلا ہوا کہا جاسکتا ہے۔ بنسوں کے آباواجداد مشترک ہیں جن میں کرشنا؛ یادو اور تنور' کرشن ارجن' کچھواہا' رام' راٹھور اور پاہٹ کا ذکر شامل نہیں ہے۔ مگر میوؤں کے معاملے میں بنسوں کے مقابلے میں پال کا نظام ان کے سماجی ڈھانچے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ میوؤں کے ساتھ نسلی تعلق کے سلسلے سے بنسوں کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے اور نہ ان کے یہاں علاقائی پالوں کے برخلاف پنچایت جیسا کوئی سیاسی ادارہ موجود ہے۔

بنساولی میں ہمیں چار قدیم تقسیم ملتی ہیں جو چار مختلف سیاسی نظاموں کی نشان دہی کرتی ہیں۔ (دیکھیے گوشوارہ نمبر: 4) پہلا میوؤں کا بطور خاص ایک باپ کی نسل کا موروثی نظام ہے۔ وہ

تمام میؤ جو کسی ایک پال سے تعلق رکھتے ہوں 'پالیا' کہلاتے ہیں باقی سب جو صرف کسی گوت سے تعلق رکھتے ہوں وہ 'نے'۔ پالیا' کہلاتے ہیں۔ دوسرے' تیسرے اور چوتھے نظام بنسوں' پال اور گوت کے نظام ہیں۔ موخر الذکر دو کثیر تعداد میں ہونے کی وجہ سے پال یا گوت سے باہر شادیاں کرنے کے نظام کا حصہ ہیں۔ نسلی اعتبار سے پالیا نظام گوتوں کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ یعنی تعداد کے اعتبار سے نمایاں نسل 21۔ علاقوں کے اعتبار سے البتہ میؤ پالوں کی شناخت نمایاں ہے حالانکہ ان کی ہر شاخ کی متعین یا متصور علاقائی حدود ہیں۔ تقسیم کی لائنیں پال سے باہر شادی کرنے والوں کو پیش نظر رکھ کر ڈالی گئی ہیں۔ میؤوں کے مردوں کو پیدائش کی بنیاد پر مخصوص گوت کا پابند کر دیا جاتا ہے۔ جبکہ کراس گوت شادیوں کی وجہ سے عورتوں کی گوت میں تبدیلی ممکن ہوتی ہے۔

ان کے علاوہ دوسرے معیار جو بنساولی میں واضح نہیں ہیں ان کا تعلق خاندانی' پٹی' گاؤں اور تھامبا سے ہے۔ تمام برادریاں تھامبا سے بندھی ہوتی ہیں جس کا مقصد ہے ایک ہی دادا کی اولاد۔ تھامبے ان کے مورث اعلیٰ یا مورث کے اصل آبائی گاؤں کے نام سے موسوم ہوتے ہیں 22۔ تھامبا کئی گاؤں پر بھی مشتمل ہوتا ہے اور عموماً ان میں ایک چودھری یا سردار ہوتا ہے جس کی حیثیت موروثی ہوتی ہے۔ پال، گوت، تھامبا اور خاندان کے نظام کے ذریعے نسلی شاخوں کا تعین ہوتا ہے۔ پنجاب کی حد تک میؤوں کے گاؤں پٹی کے اعتبار سے تقسیم ہوتے ہیں اور ان کو مقامی گوت کے درجے میں شمار کیا جاتا ہے۔ ہر پٹی میں رہائش گاہوں کی تعداد مختلف ہو سکتی ہے۔ ہر پٹی کا اپنا ایک سردار ہوتا ہے جو پٹی کے نمایاں گھرانے سے تعلق رکھتا ہے۔ نسلی اعتبار سے مختصر ترین اکائی 'کنبہ' ہوتی ہے' جس کے کئی گھر اور ایک دوسرے کے ساتھ ملحق زمینیں ہو سکتی ہیں۔ عموماً یہ ایک ہی نسل کے کئی لوگوں پر مشتمل گروپ ہوتا ہے جو گاؤں کے کسی سب ڈویژن میں موروثی طور سے جائیداد کا مالک ہوتا ہے۔ یہ موروثی طبقہ امراء مقامی نسلوں سے ہوتا ہے اور علاقے کے معاملات پر نمایاں اختیار رکھتا ہے۔ گاؤں کے ایک سلسلے میں کسی دوسری گوت کے افراد بھی رہائش پذیر ہو سکتے ہیں مگر کئی گاؤں پر مشتمل آبادیاں عموماً ایک ہی گوت سے تعلق رکھتی ہیں 23۔ میؤوں کا نسلی ڈھانچہ پنجاب اور راجستھان میں رائج جاٹوں کے نظام سے گہری مماثلت رکھتا ہے جہاں مسلمانوں کی ذیلی ذاتیں لڑکیوں کو اپنی برادری تک محدود رکھنے کے بجائے دوسروں میں شادیاں کرنے کو ترجیح دیتی ہیں 24۔ یہ اُس عمومی مسلم رویے سے مختلف ہے جس میں لڑکیوں کو اپنے

خاندان تک محدود رکھا جاتا ہے۔

میؤوں کے زیادہ تر گاؤں کئی ذاتوں پر مشتمل مشترک گاؤں ہوتے ہیں۔ کسی ایک گاؤں کی رہائش تاریخی طور پر لازم نہیں رہی ہے۔ میؤوں کے جنگجو مرد خشک صحرا' بھوک و بدحالی سے تنگ آ کر بہتر معاش کی تلاش میں دوسرے علاقوں کی طرف کوچ کرتے رہے ہیں۔ مغلوں کے دورِ حکومت میں 'پاہی' اور پلٹی کسان ہجرت کرنے والے وہ گروہ تھے جو پہلے ہی دوسرے گاؤں سے ہجرت کر کے زمینیں آباد کرنے آئے تھے۔ عام باشندوں اور نسلوں کی لگا تار ہجرتوں کی بنا پر نئے گاؤں وجود میں آئے اور بڑی تعداد میں زمینیں آباد ہوئیں۔

پالوں کا نظام اور اختیارات کے مرکز کی تبدیلی:

متروک نسلی موضوع کا اب کیا ذکر؟ ایک سرسری مطالعہ کے ذریعے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اجتماعی سیاست کے لیے ماحول کس طرح سازگار ہوتا ہے۔ روایت کے دائرے میں رہتے ہوئے میؤوں کے سیاسی ڈھانچہ کو مقدس گردانا دراصل اقتدار کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا قانونی جواز فراہم کرتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کسی فیصلہ کن معرکے یا دیومالائی حق حاکمیت کے بغیر مختلف گروہوں کا اتحاد بھی مشکل ہوتا ہے۔

ہندوستان کے سیاسی نظریات میں مرکزیت اور عدم مرکزیت کی بحث بہت قدیم ہے۔ قدیم ہند کی جمہوریت اکثر آمریت کے ساتھ برسرِ پیکار رہی ہے۔ مہابھارت میں مگدھ کا راجہ 'جراسند' بھی اقتدار کلی کا حامی ہے' جب کہ کرشن جمہوریت کا دفاع کرتا ہے حتیٰ کہ اس بنا پر وہ متھرا بھی چھوڑ دیتا ہے 25۔ سیاست میں راجہ شاہی طرز حکومت کو ہمیشہ چیلنج کیا جاتا رہا ہے۔ مگر ریاست کے حامی اور مخالف عناصر کے مابین بھی کشمکش مستقل جاری رہتی تھی' اور یہ عمل اتنی کثرت سے وقوع پذیر ہوتا تھا کہ دونوں عناصر ایک دوسرے میں اس طرح خلط ملط ہو گئے تھے کہ قرونِ وسطیٰ میں یا جدید دور میں ریاستوں کے قیام میں ہمیشہ خلل انداز ہوتے رہے۔ جنگجو میؤوں کی نسلوں نے وقتاً فوقتاً بادشاہتوں سے تعلق باقی رکھنے کی شعوری کوششیں کی ہیں۔ مگر یہ سب اقتدار قائم رکھنے کی حسب ضرورت کوششیں ہوا کرتی تھیں۔ ذاتی حکومتوں کے خواہاں جاٹوں نے بھی آمرانہ اقتدار سے بےتعلقی کا رویہ رکھا اور محققین نے سیاسی عمل میں ان کی معاونت کا ذکر کیا ہے 26۔

تقسیم کا اصول یا یوں کہنا چاہئے کہ موروثیت میں پال کی حکمت عملی کا کردار موجود ہے' حالانکہ پال کا نظام موروثی اصولوں سے متصادم ہوتا ہے۔ پال میں تمام افراد کم ازکم اصولوں کی حد تک تو یکساں اہمیت کے حامل ہوتے ہیں 27۔ عملاً نمایاں فرق آبادی' اختیارات' گروہ کی مضبوطی' طاقت واختیار اور اجداد سے قربت نے پال کے عروج وزوال میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

میؤوں کی روایات کے ذریعے ایسے بہت سے نکات واضح ہوتے ہیں جن سے پال کے نظام کے بارے میں اہم باتوں کا انکشاف ہوتا ہے جو تبدیل ہوتے ہوئے منظر ناموں' اتحادوں اور کارفرما حالات کی زندہ تصویر کشی کرتے ہیں۔ پال میں اختیار واقتدار برادری کے مختلف ٹکڑوں میں تقسیم ہی نہیں ہوتے تھے بلکہ اپنی نسل کے سرداروں کو بھی منتقل کیے جاتے تھے۔ جہاں تک پال نظام کے علاقائی ہونے کا تعلق ہے اس کے سردار کی حدودِ اختیارات (جوراؤ' مل' یا سردار کہلاتا تھا) میں گاؤں کی ایک متعین تعداد شامل ہوتی تھی۔ جنگ چھیڑنے کا اعلان یا مشاورت کے لیے دوسرے گھروں کی رائے لینا' بھائی بندوں کی دوسری شاخوں کے ان ممبروں کے ساتھ تبادلہ خیالات یا برادری کی پنچایت کا اجلاس بلانے کا اختیار سردار کو حاصل تھا۔ ایک روایت میں ایک جنگ کا حوالہ ہے جس کا 'پاہٹ' شاخ کے سردار رائے بھان' جو شیر کہلاتا تھا' نے پوری نسل کو کھانے پر طلب کرنے کے بعد اعلان کیا تھا۔ اس کے علاوہ اور بھی مشہور افراد کا نام لیا جاتا ہے جن میں 'مسند' مواسی' اور روڑا سلطان جیسے لوگ شامل ہیں جو اپنی اپنی شاخوں کے یا ذیلی شاخوں کے سر کردہ افراد تھے۔ نسلی اعتبار سے وہ سردار کے رشتہ دار تھے جن پر فوجی خدمات کی ذمہ داریاں بھی ہوتی تھیں اور یہ سرداروں کے انفرادی اختیارات کے محافظ بھی ہوتے تھے۔

بھیل راج یا ان کی صحرائی حکمت عملی کے متوازی Skaria کے مباحث قابلِ غور ہیں۔ Skaria کے بقول بھیلوں کا موروثی طرزِ حکومت باہمی ہم آہنگی کی پیداوار ہے۔ ''ایسی بادشاہت جس میں ارادی دہشت انگیزی جبر اور نمایاں حیثیت کی حامل سیاسی بالادستی نے بعض اوقات برہمن یا کھشتری اقتدار کے مقابل ایک متبادل نظام کو جنم دیا''۔ البتہ یہ واضح نہیں ہے کہ برہمن اور کھشتری مثالیں کیا ہوسکتی ہیں لیکن یہ طے ہے کہ اس کو اس وقت تک مطلق العنان حاکمیت کا متبادل قرار نہیں دیا جاسکتا جب تک یہ بات طے نہ ہوجائے کہ جو کچھ نافذ کیا گیا وہ مطلق العنان حاکمیت کا نعم البدل ہے۔ Skaria کے مطابق ''بھیلوں کی بادشاہت میں مقامی عنصر کا

فقدان تھا۔ مقامی حمایت کی غیر موجودگی سے بادشاہت کا راج کسی ایک جگہ پر بھی مرتکز نہیں تھا' اور راج پاٹ کے ایک سے زیادہ موروثی دعویدار تھے''۔ Skaria کو البتہ سیاست کے کاروبار میں خود بادشاہت کے متبادل موروثیت کا سرا کہیں دکھائی نہیں دیتا کجا یہ کہ اس کا اس میں عدم موجودگی پر اصرار کرنا۔ ہاں مگر اس کے انکشاف میں ایک قطعی مختلف طرزِ حاکمیت اور سیاسی اختیارات میں مردوں کے معاشرہ کے غلبے کا پتہ ضرور چلتا ہے28۔

میؤ سردار کا کنبہ کا سربراہ ہونے' بطور خاص مخصوص نسل اور شاخ کی نمائندگی کا اظہار کرنے کے لیے اس کے امتیازات کی علامات میں پگڑی' نقاروں کا استعمال اور ایک نمایاں انفرادی نشان کا حامل جھنڈا شامل ہوتے تھے۔ اس کی رہائش گاہ' ناکہ اور قلعہ نما ہونے کی صورت میں' گڑھی' ' کہلاتی تھی۔ جنگی حکمت عملی کے لیے سردار کو حاصل قوت اس کے کسان جنگجو اور بعدہٗ ان کے زیرِ قبضہ اراضی کی مرہونِ منت ہوتی تھی۔ سردار کی ستائش میں کہی گئی نظم '' پالوں کا جس'' جس میں سردار کی نمایاں خوبیوں کا ذکر ہوتا ہے' جو نہ صرف اس کی خاندانی شاخ کی برتری کی حامل ہوتی ہے بلکہ اس کے ذاتی کردار کی بھی عکاس ہوتی ہے یہ عموماً اس کی بہادری اور دریا دلی کے بارے میں ہوتی ہے۔

میوؤں کی پرانی کہاوتوں میں دان یعنی بخشش کو سردار سے منسوب کیا جاتا ہے جو بادشاہت کے لیے ہندوؤں کا عقیدہ ہے۔ '' لنک لٹاوے'' ایک محاورہ ہے جو مقدس سنہری شہر لنکا کے تمام اثاثہ جات بخش دینے کے مترادف ہے۔ یہ تصور گو کہ رامائن کا حصہ نہیں لیکن اسی سے ماخوذ ہے۔ کولانی کے ایک میؤ سردار بخشا کے حوالے سے کہا جاتا ہے کہ وہ بیحد سخی اور تحفے تحائف دینے میں بہت فراخ دل تھا۔ مطلق العنان حاکمیت یا جمہوری سیاست میں حاکم کو تحفے تحائف پیش کرنے کا مقصد اس کے اختیارات میں تعاون کی یقین دہانی کرانے کا ایک طریقہ ہوتا تھا۔ وقت گذرنے کے ساتھ اختیارات کا تصور اراضیات کی ملکیت اور دیگر وسائل کے ساتھ جڑ گیا۔ مگر طاقت کا تصور اس کی مزید تقسیم کے ساتھ وابستہ ہے۔

Dumont کے مطابق حکمرانی کا دائرۂ اختیار ایک خاص علاقے تک محدود ہوتا ہے۔ ایک خاص شاخ اس لیے اقتدار میں ہوتی ہے کہ وہ زمین سے تعلق کو اپنی ذمہ داری سمجھتی ہے اور شاہی عملداری کو گاؤں کی سطح پر روبعمل لاتی ہے29۔ برہمن اور کھشتریوں کا مضبوط اتحاد یا پاکیزہ

معاشرہ کا اصول جس کاDumont برصغیر کی سیاست میں مشاہدہ کرتا ہے وہ موروثی اختیارات کے لیے ترجیحی مطالعے کا مستحق ہے۔ برہمنوں نے میؤوں کے درمیان ایسا کوئی مقدس کردار ادا نہیں کیا جو قربانیوں کو تحفظ دیتا اس کے برعکس محض رسومات کی ادائیگی میں اتنا ہی حصہ لیا جتنا نجومی یا جینیاتی ماہرین کا خاصہ ہوتا ہے۔ بعض راجپوت ریاستوں کی طرح میؤوں کی سیاسی حکمت عملی میں برہمنوں کے مثالی کردار کو ناتھ یوگی یا شاعر چرن جنہیں دوبارہ پیدا ہونے کے الزام سے بری جانا جاتا تھا' سے امکانی طور پر بدلا جا سکتا تھا۔

Raheja دلیل دیتی ہے کہ Hesterman, Trautman اور Dumont تینوں ہندوؤں کی سماجی زندگی میں ناآسودگی کے مضمرات اور طاغوتی طاقتوں کی بنیادی اہمیت کا ادراک کرنے میں ناکام رہے۔ وہ اصرار کرتی ہے کہ ایک خاص رسم کی ادائیگی سے یا گاؤں کے بڑے زمینداروں کی طرف سے دیے دان کے ذریعے برائی کی طاقت کو زائل کیا جاتا تھا۔ یہ ذاتیں تاحیات اقتدار پر فائز رہتی اور دان دینے والے اور گاؤں کی خوشحالی وفلاح دان دینے میں مضمر تھی کیونکہ دان کے ذریعے برائی کے اثرات دینے والے سے دان قبول کرنے والے کی طرف منتقل ہو جاتے تھے۔ حکمران طبقہ کا موروثیت کے مقابلے میں دوسری ذاتوں کے ساتھ سطحی تعلق ہوتا ہے۔ Raheja' Dumant کے اس نظریہ کو چیلنج کرتی ہے کہ برہمن کھشتری اتحاد نمایاں طور پر پاکیزگی اور تاحیات اقتدار کے درمیان امتیاز کا ثمر ہے30۔

Raheja کا تعاون اور عدم تعاون پر کیا گیا اصرار قابلِ قبول ہے' لیکن اس کی دلیل البتہ ایک سوال کو جنم دیتی ہے کہ کوئی بدشگونی اور نحوست کو منتقل کیوں کرنا چاہے گا؟ اس کے علاوہ اس بات کو کیوں تسلیم کر لیا جائے کہ وصول کنندہ ایسا تحفہ کیوں قبول کرلے گا؟ منطقی اعتبار سے یقیناً دلہن کو رخصت کرنے والے کی طرف سے جہیز کے تحفے کی باقاعدگی کی رسم کی بدولت دلہن لینے اور دینے والے کی حیثیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ دلہن کو رخصت کرنے کے ساتھ ساتھ وہ لوگ عدم تحفظ کا احساس بھی دلہن لینے والوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ دانش مندوں کا ذاتی اوصاف کی دولت کا نظریہ تصور سے زیادہ مثبت' متبادل اور کارفرما دلیل ہے جس کو Raheja دانستہ یا نادانستہ نظرانداز کر دیتی ہیں۔

پال کے لغوی معنی 'افزائش' 'دیکھ بھال اور براہِ راست رشتہ داری' ہیں ضرورت ہے کہ اس

حکمت عملی کی اہمیت کو سمجھا جائے۔ نہ صرف زمین اور اس کے فاضل حصے میں اشتراک ہوتا تھا' بلکہ مغلوں کے اونٹوں کے خزانے کی مصنوعات بھی اس صورت سے مستثنیٰ نہیں تھی۔ ہنگامہ خیز دنوں نے، بعد حالات معمول پر آنے کے سست رفتار دور میں جنگ وجدل اور لوٹ مار بطور خاص مردوں کے نمایاں پیشے تھے۔ میؤوں کی روایات کے ذریعے ہمیں معاشرہ میں اختیارات کی تقسیم کے جبری طریقہ کا ایک مضبوط احساس ملتا ہے' کیونکہ نگہبانوں اور مسلح کسانوں کے حوالے کئی جگہ ملتے ہیں' جو راجپوت اور مغل دشمنوں سے مبارزت کر سکے۔ اس فوجی قوت میں بھرتیاں زیادہ تر نسلی رشتہ داریوں کی بنیاد پر کی جاتی تھی لیکن بعض اوقات میؤوں کی ایک سے زیادہ شاخوں کو بھی آمادہ کیا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ برادری کے تمام مرد اور دوسری ذاتوں کے لوگ بھی شامل کر لیے جاتے تھے۔ کالو میراثی کے گائے ہوئے دریا خان کے ایک ترجمے میں میؤ اور مینا سردار ٹوڈرمل اور بادا راؤ کو "دودوڑا" قافلوں کے لوٹنے والے کہا گیا ہے 'دودوڑا امیوات میں ٹوڈرمل بادا راؤ'۔ ٹوڈرمل کے بارے میں مذکور ہے کہ اس کے پاس پانچ سو سپاہی تھے اور بادا راؤ کے نو سو علیحدہ تھے۔

حملوں کے ذرائع کسانوں اور جنگجو قبائلی کی حرکت پذیری پر منحصر تھے۔ کیا لوٹ مار اور دھاووں کا عمل تبدیلی کے خام عبوری دور کے سیاسی نظام میں گلہ بانی سے زراعت کے شعبہ کی طرف لانے کے لیے مدد کی خاطر سرکاری خزانے میں اضافہ کے لیے تھا' زراعت جو سال میں صرف ایک فصل تک محدود تھی اور اس میں بھی بارشیں نہ ہونے کے سبب بار بار ناکامی کا سامنا ہوتا تھا۔ اسی سے متعلقہ ایک سوال اور ہے: میؤوں کے سیاسی نظام کی مضبوطی کے بنیادی ذرائع کیا تھے؟ سیاسی معیشت کی تفصیلات سے ہوسکتا ہے کہ یہ اخذ کیا جائے کہ میؤوں کی لوٹ مار کا سبب زراعت میں ناکامی کی وجہ سے گندم اور باجرہ کی پیداوار میں کمی تھی۔ لوٹ مار کے واقعات عموماً اعداد و شمار میں انتشار اور بدنظمی پیدا کرنے کا سبب ہوتے ہیں۔ حال ہی میں لوٹ مار کی سیاست کے بارے میں کئی قابلِ غور تبصرے سامنے آئے ہیں۔ تاریخی تحقیق نے ریاست کے قیام اور لوٹ مار کے مابین ایک بے نام رشتہ کی نشان دہی کی ہے۔ سرکاری محاصل کی وصولی میں لوٹ مار اور غارت گری کا ایک خاص کردار رہا ہے اور ریاستیں اس طریقہ میں خود بھی براہِ راست یا بالواسطہ طور پر جرائم پیشہ گروہوں اور ڈاکوؤں کو ملازمتیں دیکر ملوث رہی ہیں۔ مغل بادشاہوں' راجپوتوں اور مراٹھوں کی بادشاہت اور دوسری برادریوں کی حاکمیت کے دوران Skaria ایسے وقوعوں کو مون

سون سوکھا گذر جانے' ناکافی فصل ہونے اور جنگلوں کی سیاست میں لوٹ مار کی وارداتوں کو لازمی ضرورت قرار دیتا ہے۔''ملحقہ زرعی علاقوں پر ریاستی استحکام کے لیے بھیلوں کے محض حملے ہی وسائل کی دستیابی کے لیے کافی نہیں ہوتے تھے بلکہ ان کے اردگرد ماحول ہی ایسا قائم تھا اور وہ مردانگی کے ایسے مظاہر کے لیے جشن کا اہتمام بھی کرتے تھے'' بھیلوں کے خیال میں لوٹ مار کی وارداتوں کے بعد جشن منانا ان کی شانِ مردانگی کے مظاہرے کے لیے ضروری ہوتا تھا' لوٹ مار کی قیادت کرنا راجہ کی بہادری اور بے خوفی کے ساتھ لازمی تصور ہوتا تھا' دوسرے لفظوں میں حکمرانی کا دوسرا نام لوٹ مار کرنا ہوتا تھا''31۔اس سے کمتر درجہ ''دھاڑ'' یا حملہ کرنا بھی بھیل سرداروں کا ایک نمایاں حق مانا جاتا تھا: اس سے راجہ کے اختیارات کا مظاہرہ اور دوسرے سرداروں کو دعوتِ مبارزت دینے یا اپنے حق کا مطالبہ کرنے سے مراد لی جاتی تھی' دھاڑ کے ڈر سے گاؤں والوں کی طرف سے بھیل سرداروں کو ادائیگیاں ہوتی تھیں جو راجہ تقسیم کرتا تھا۔

میؤوں کے معاملے میں لوٹ مار کا مقصد اطاعت سے انحراف کرنے کے لیے ہوتا تھا' مثلاً جب 1257ء میں میؤ سردار 'ملکا' نے سرکاری فوج کے اونٹوں کی ایک خاطر خواہ تعداد لوٹ لی۔اس لوٹ مار کے نتیجے میں سردار کے تحفے تحائف دینے کی اہلیت میں نمایاں اضافہ ہوا۔اونٹوں کا یہ مالِ غنیمت کوہ پایا اور رتھمبور تنک کے علاقے میں مزاحمتی گروہوں کے درمیان تقسیم کیا گیا۔میؤ روایات میں لوٹ مار کے اس عمل کو بے خوفی اور محض تفریحِ طبع کا شغل بیان کیا گیا ہے جیسا کہ سرداروں سے کہا گیا تھا۔''مسند مواسی 'رائے بھان' روڑا ہماری بات سنو۔مغلوں کے اونٹ اکبر آباد جا رہے ہیں' اگر آپ میں ہمت ہے تو لوٹ لیں''۔جہانگیر کے خزانہ پر آگرہ اور دہلی کے درمیان کوسی کے علاقے میں حملہ کیا گیا' خزانہ فوج کی نگرانی میں دارالحکومت کی طرف جا رہا تھا32۔ایسا ہی کچھ شاہجہاں کے خزانہ کے ساتھ بھی ہوا۔حتیٰ کہ مغلوں کا خزانہ بھانڈ میراثیوں کی دسترس میں بھی رہتا تھا۔بہرحال انیسویں صدی میں نوآبادیاتی دور کے استحکام کے ساتھ کم از کم بھیلوں کی حد تک لوٹ مار کی واداتوں میں بتدریج کمی آتی گئی33۔

دشمنوں کی ثابت قدمی اور تقسیم شدہ قوت سیاسی اجتماعیت کے فروغ کا باعث بنی۔مگر موروثیت کے عنصر کی قوت اور مردانہ نسب کا فخر ہمیشہ موجود رہا۔علم الانساب سیاسی اتحادوں کو مستحکم ضرور کرتا ہے لیکن اس کی حد بندی کرنے سے قاصر ہے۔ایسے اتحاد نسلوں کے مابین باہمی

اشتراک کی تصدیق تو کر سکتے ہیں لیکن دو گروہوں کے درمیان کسی فروعی مسئلے پر اختلاف رائے ہونے پر راستے جدا ہونے کا باعث بھی بن جاتے ہیں۔ بنساولی میں واضح کیے گئے خونی رشتے' پیدائش اور اجداد کی نسبت کے ذریعے ثقافتی بندھن سے واضح ہوتے ہیں اور برادریوں کی اندرونی تقسیم پر روشنی پڑتی ہے' کیونکہ ماضی میں مختلف قبیلوں کے مابین بے شمار تنازعات ان کے آپس میں جدال وقتال کا باعث بنتے رہے ہیں۔

مردوں کے ابتدائی پیشوں میں جنگ لڑنا' حکومت کرنا' اتحاد بنانا' زراعت اور مویشی پالنا شامل تھا۔ گھریلو ذمہ داریوں کے دیگر کاموں کے ساتھ باڑوں اور مویشیوں کی دیکھ بھال عورتوں کے ذمہ تھی۔ نسلوں کے مابین عورتوں کا تبادلہ لازمی طور پر مردوں کا استحقاق تھا۔ جنسی تعلقات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تنازعات نے عداوتوں کی بنیاد ڈالی۔ ایک موقعہ پر کلیسہ پال کی ایک لڑکی کے اغواء اور نیائی پال کے ایک فرد سے شادی کا مسئلہ ایک بڑے جھگڑے کا سبب بنا۔ اس سلسلے میں کہانی یوں بیان کی جاتی ہے کہ ایک مرتبہ کلیسہ پال کے بچوں پر نائیوں کے گاؤں کی طرف آتے وقت نائیوں نے یہ سمجھتے ہوئے حملہ کر دیا کہ یہ لوگ زمینوں پر اپنا حق جتانے آ رہے ہیں۔ بدقسمتی سے اس موقعہ پر چھڑ جانے والی جنگ کے نتیجے میں کلیسہ پال نیست و نابود ہو گئی جس کے بعد نیائی پال نے بھرپور سے آگے بڑھ کر کلیسہ پال کا بہت سا علاقہ ہتھیا لیا۔ انیسویں صدی میں ایک اور طویل دشمنی جادو اور تنور بنسوں کے درمیان چلی۔ ایک تنور عورت جس کی شادی ایک جادو مئی سے ہوئی تھی نوح گوت کے اپنے ایک آشنا کے ساتھ فرار ہو گئی تھی' اسکو واپس لانے سے انکار پر دونوں قبیلوں میں دشمنی ٹھن گئی34۔ مشترک کنبوں کے قوانین میں اس معاملہ کو شدت کے ساتھ محسوس کیا جاتا تھا اور زرعی پیداوار کی طرز پر عورت اور اس کے جنسی جذبات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے پھل کو تحفظ دیا گیا جس کے بعد عورتوں کی تحویل کے مسئلے پر کئی جنگیں لڑی گئیں۔ عورتوں کو جنسی آسودگی کی خاطر پسند ناپسند کا ایک خصوصی اختیار حاصل تھا جس کی بنا پر وہ اپنے شوہر کو چھوڑ سکتی تھی مگر اس کے نئے ساتھی کو اس کے شوہر کے نقصان کا ازالہ کرنا پڑتا تھا۔

جنسی مشقت کے پہلو نے عوام کو سرداروں' درباروں اور انصاف کے ایوانوں میں مردانہ عملداری کا میدان فراہم کر دیا۔ گو کہ رسومات کی روایتوں میں مئی عورت کی آواز اور ترجیحات کو عوامی سطح سے دور رکھا گیا' پھر بھی ان کی آوازیں معمولی نہیں تھیں۔ جیسا کہ پانچ پہاڑ کے قصے میں

ایک عورت کا بچہ پیدا ہونے کی رسم پر ایک سردار کے حکم پر برتری حاصل کر لینے کے واقعے سے تصدیق ہوتی ہے' جس کے بعد مردوں کو مغلوں سے جنگ پر مجبور ہونا پڑا۔ اس کے علاوہ ایک زبانی روایت کے مطابق عورتوں میں نسوانیت پیدا کرنے (اپنے شوہر سے وفادار رہنے) کی تقریب کے موقعہ پر جس کو پتی ورتا کہا جاتا ہے کسی عورت کو بیوقوف عورت کہا جاسکتا ہے' چماروں کی طرح اچھوت۔ عام طور پر عورتوں کو مشورہ کرنے کے لیے ناموزوں سمجھا جاتا ہے حالانکہ وہ بھی کبھی مشورہ کی اہل بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ بارہا ایسا مشاہدہ میں آتا ہے کہ وہ بڑے بڑے مسائل حل کر دیتی ہیں۔

گاؤں کے معاشرہ کو بمشکل ہی مساوات کا حامل کہا جاسکتا ہے اس کے بجائے وہاں رتبہ' مردانگی اور قوت نمایاں طور پر کارفرما ہوتی ہے۔ راجستھان میں نچلی ذات کے گویئے یا بھانڈ کو ڈھاڈھی کہا جاتا ہے۔ ججمانی نظام معاشرت نے مختلف ذاتوں کو عدم مساوات کے بعد ایسی تعلق داریاں قائم کرنے پر مجبور کر دیا جس میں اخراجات بھی کم آئیں اور رسوم کی ادائیگی بھی ہو جائے۔ مثلاً لوہار نوزائیدہ کے پیر میں ڈالنے کے لیے لوہے کا کڑا لاتے تھے' ختنہ کرنے کے لیے نائی مقرر ہوتے تھے' نائی اور میراثی کی طرح ملیچھ سمجھے جانے والے جفت ساز عموماً رسوم کی ادائیگی میں اہم کردار ادا کرتے تھے۔ میؤوں کی برادری میں قوت کی خواہش بھی موجود رہی ہے جس کا اظہار ان کی طویل دشمنیوں سے ہوتا ہے۔ باب I-6 میں میؤوں کے مینا اور دوسری برادریوں کے مقابلے میں قوت کے احساس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

علم الانساب' حافظہ اور برادری:

زبانی روایات بیک وقت برادریوں کے لیے مسائل پیدا کرتی اور موجود مسائل میں پیچیدگیاں پیدا کرنے کا باعث بھی بنتی ہیں۔ ہم نسل ہونے کا تصور شناخت اور استحکام کو مضبوط کرتا ہے' اور شناخت کو روایت میں منقلب کرنے سے برادری کی نزاکت واضح ہوتی ہے اور مختلف برادریوں کے ساتھ اتحاد قائم کرنے کے لیے خطوط متعین کرتی ہے۔ میؤوں کی دشمنیوں کی تاریخ اراضی' قوت اور عورت پر تنازعات کے واقعات سے بھری ہوئی ہے۔ پلول کے راوت جاٹوں کی چھرکلوت میؤوں کے ساتھ جاری دشمنیاں' کوٹ کے علاقے میں زمینوں پر ان کے قبضے کی بنا پر

ہوتی تھیں، جن کا مرکز عموماً مغربی حصوں میں ہوتا تھا۔ ایک موقعہ پر چھر کلوت میؤوں نے بھتین کے سورت جاٹوں اور راجپوتوں کے باہم اشتراک سے راوتوں پر دو جانب سے حملہ کر دیا۔ وہ لڑائی کئی مہینے تک جاری رہی۔ کوٹ کا میؤ سردار راستہ بھول کر راوتوں کے علاقے میں پہنچ گیا جہاں اسے قتل کر دیا گیا اس کے سوگ میں بھین کے میؤوں نے اپنا جشن ملتوی کر دیا' ایک نوآبادیاتی افسر نے راوتوں کی حمایت میں برطانوی فوج کی دخل اندازی کا ذکر کیا ہے جو میؤوں کے گاؤں کو تاخت و تاراج کر رہے تھے۔ برطانوی فوج اس وقت پسپائی پر مجبور ہو گئی جب ایک مخالف فوج نے آ کر راوتوں کی ایک بڑی تعداد کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ وہ افسر اس بات پر حیرت زدہ تھا کہ شام کے دھندلکے میں قتل و غارت سے فارغ ہو کر جاٹ اور میؤ ایک ساتھ بیٹھ کر حقہ نوشی کیا کرتے تھے۔

ان واقعات کے فوراً بعد اتحادوں میں قابل ذکر ردو بدل ہوا۔ 1857ء کے دوران' دو معروف چھر کلوت میؤ: چودھریوں' بازید پور کے چاند خان اور بخارا کا کے کبیر کے درمیان جو آپس میں رشتہ دار بھی تھے۔ ایک مقتول سردار کے تنازعے پر خاصا قتلِ عام ہوا۔ دونوں فریقوں نے آٹھ دن کی جنگ کے دوران ایک دوسرے کے گاؤں کو لوٹ مار کے بعد نذرِ آتش کر دیا35۔ پال کی ارضی حد بندیوں کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ ان کے مخصوص علاقوں میں جاٹوں اور میناؤں کے گاؤں بھی ان کے دشمنوں کی صف میں شامل ہوتے تھے۔ جنگیں دشمنی کے اصولوں کے عین مطابق جاری رہتی تھیں۔ لڑائی کے دوران عورتوں کے لائے ہوئے کھانوں کے ساتھ ہی دشمنیاں ایک طرف رکھ دی جاتی تھیں' قیدیوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا جاتا تھا' ان کو رہا بھی کر دیا جاتا تھا' اور دورانِ جنگ اسلحہ ختم ہونے کی صورت میں مزید کمک آنے تک لڑائی روک دی جاتی تھی۔

میؤوں کے مابین جھگڑوں کے باوجود پالوں کا متحدہ پلیٹ فارم محترم رکھا جاتا تھا اور خارجی خطرات سے نمٹنے کے لیے اسی کو استعمال کیا جاتا تھا۔ نوجوان پاہٹ میؤ مغلوں کی نمائندگی کرنے والے راجپوت کو مخاطب کر کے کہتا ہے: ''اہلا' میری بات سنو' میں تمھارے ساتھ چونسٹھ کی چار گنا طاقت کے ساتھ لڑوں گا (چونسٹھ مطلب بارہ پال اور باون گوت)۔ اس بات میں راجپوت اور مغلوں کے خلاف میؤوں کے اتحاد کا حوالہ ملتا ہے۔

بنساولی میں متعلقہ ذات کے اندر یا نسل سے باہر محرموں کے درمیان جنسی تعلقات قائم

کرنے کے قوانین موجود ہونے کے باوجود عملاً ذاتی رشتوں میں اس قانون کی دھجیاں اڑائی جاتی تھیں، اس حقیقت پر سے گوجر، میؤ اور جاٹوں کی بیانیہ روایات کے ذریعے پردہ فاش ہوتا ہے۔ سگائی یا منگنی نسلی رشتہ داریوں کی تجدید اور سیاسی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے اہم کردار ادا کرتی تھی۔ میوات کی ایک روایت میں راؤ بادا مینا اور ایک میؤ سردار ٹوڈرمل کا آپس میں بچوں کے پیدا ہونے سے قبل ان کی شادی کرنے کے واقعہ کا ذکر ہے: ٹوڈرمل، راؤ سے کہتا ہے:۔

باون گڑھ کا راج ہی سن رے بانکا راؤ

تنے میں آدھا سو سارو کرو میرا تو دھن دے بادا راؤ

"باون قلعوں کے حاکم، اے بہادر ترین راؤ، اپنی منقسم قوت کو ایک جگہ متحد کر کے ہم مکمل ہو جائیں گے، تجھ پر آسمانی قوتوں کی مہربانیاں ہوں"

شادی کی رسم مکمل ہو جاتی ہے۔ پیدا ہونے والے متعلقہ لڑکا لڑکی اگر آپس میں محبت میں بھی مبتلا ہو جائیں تب بھی دونوں کے والدین کے مابین پیدا ہونے والی دشمنی ان کی شادی کے بندھن کو توڑ ڈالے گی یہاں تک کہ دونوں گھر سے بھاگ نہ جائیں اور حالات ان کے قابو سے باہر نہ ہو جائیں۔ خاندانی نظام کو سیاسی مصلحتوں پر قربان کر دیا جاتا ہے اس کے باوجود خاندانی نظام کا نام استعمال کیا جاتا ہے 36۔ لہٰذا پرانی نسلوں کی شکست و ریخت اور دوسری برادریوں میں رشتے کرنے کے نتیجے میں نئی نسلیں وجود میں آئیں۔ بنساولی میں اس بات کی بھی کوئی اہمیت نہیں کہ رشتہ داریاں صرف شادی، خون اور ہم نسل ہونے سے بلند تر کسی تصور کا نام ہے۔ پگڑی بدل بھائی بنانے کا رواج دوسری نسلوں اور برادریوں کے ساتھ رشتہ داریاں کرنے کے نتیجے میں وجود میں آیا۔

میوات کا پنچایتی نظام سیاسی تصفیوں کے نظام کی عکاسی کرتا ہے۔ تبصرہ نگاروں نے اس کو قدیم پنچایتی نظام کی بازگشت قرار دیا ہے۔ ہر گاؤں میں ایک چودھری کے ماتحت بااثر بزرگوں پر مشتمل پنچایتی نظام اب بھی موجود ہے۔ قانونی معاملات کے بلند تر درجہ پر گوت، تھانبا اور نسل کی بنیاد پر پنچایت کا ادارہ ہوتا ہے۔ متعلقہ چودھریوں پر مشتمل نسلی پنچایت اپیل کرنے کے لیے ان کی اعلیٰ عدالت ہوتی تھی، جو ان کی نسل کے بزرگوں کے حلف اٹھانے کے نتیجے میں قائم ہوتی تھیں، اب ناکام ہو چکی ہیں۔ دوسری تمام ذیلی ذاتوں کے مقابلے میں میؤوں کا پنچایتی نظام علاقے میں

موجود تمام ذاتوں کے لیے اب بھی موثر ہے۔ عمرانی علوم پر لکھے جانے والے مضامین تصدیق کرتے ہیں کہ ان کے فیصلے اپنے آپس کے اور دوسری برادریوں کے ساتھ تنازعات میں کسی حد تک موثر اور نافذ العمل ہوتے تھے 37۔ مقامی چودھریوں کی سربراہی میں تھانبا کی سطح کی پنچایتیں اب بھی کام کرتی ہیں جن میں اس علاقے کے نمایاں افراد (دھینگ) بھی شامل ہوتے ہیں۔ نسل کے مقابلے میں علاقے کے مسائل کے پیش نظر یہ پنچایت جلد جلد بلائی جاتی تھیں۔ نسلی پنچایت آج بھی ایک موثر ادارہ کی حیثیت میں موجود ہے۔

نسلوں نے وقت کے ساتھ اقتدار کے عروج وزوال دیکھے ہیں۔ ایک وقت تھا جب بالوت بہت طاقتور تھے مگر انیسویں صدی کے دوران چھرکلوت' اور پاہٹ نسل کا میوات کے علاقوں بھرتپور اور گڑگاؤں میں دور دورہ تھا' جو آج بھی دیکھا جاسکتا ہے 38۔ کشن گڑھ کے اطراف میں واقع دھینگل اور باگھوڑیا نسل کے علاقے رام گڑھ کے اطراف میں واقع دوہلوت' ڈیمروت اور نیائی پال کے مقابلے میں کمتر زرعی پیداوار کی وجہ سے کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔

اصل گاؤں سے بنساولی کا کیا ناطہ ہے؟ منطقی طور سے یہ سوال لازمی ابھرتا ہے۔ ہر نسل کے ساتھ گاؤں کی ایک خاص تعداد شریک ہے۔ پاہٹ کے ساتھ 210' دیڑوال کے ساتھ 52' پوندلوت کے ساتھ 84' وعلیٰ ہٰذ القیاس۔ لہٰذا پوندلوت قسم کی پالوں کو 84 چوراسی گاؤں' پاہٹوں کو 210 کی رعایت سے مثالی نمبر کے نمائندے کہا جاتا ہے۔ ڈیمروت نسل کو سب سے زیادہ اور رتاوتوں کو سب سے کم گاؤں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کم از کم اور زیادہ سے زیادہ والے کہا جاتا تھا۔ حالانکہ ہر ایک کے علاقوں اور اجتماعی قوت میں نمایاں کمی یا زیادتی رونما ہوتی رہتی تھی اس کے باوجود ان کے قطعہ ہائے زمین اور نسلوں کی ناقابلِ تردید شناخت موجود ہوتی تھی 39۔ میؤوں کے انفرادی جغرافیائی تناظر میں بھی نسلی رنگ آمیزی اپنی پوری شدت کے ساتھ نظر آتی ہے۔

گوجروں اور جاٹوں کی تقسیم شدہ ذاتوں کے برخلاف میؤ زیادہ مجتمع تھے۔ جاٹ جمنا کے چکنی مٹی والے مغربی کنارے پر متھرا سے انبالہ تک شمال کی جانب پنجابی جاٹوں ختم ہوتے ہوئے آباد تھے۔ یہ پورا علاقہ چھوٹے چھوٹے زمینداروں کے قطعات اراضی پر مشتمل تھا جو Metcalf کے نظریے کے مطابق ہندوستان کی ''دیہی جمہوریت'' کے نمونے تھے۔ جہاں تک جاٹوں کا معاملہ ہے' ان کی ذاتیں اور شاخیں چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں اور ان میں بھی دوسری ذاتوں کی ملی جلی

آبادیاں ذیلی ٹکڑیوں میں بٹ گئی اور مختلف معاہدوں کے ذریعے بہتر سیاسی حقوق حاصل کرنے کی پوزیشن میں تھیں، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ 'ٹپہ' جو قبل ازیں نسلی کے مقابلے میں ایک علاقائی گروپ کی شکل میں ان نسلوں پر اپنی بالا دستی رکھتے تھے جو ان کے ملحقہ علاقوں میں اقامت پذیر تھے اور ایک مضبوط سیاسی محاذ کا کام کرتے تھے۔ یہ ان دشمنیوں کا حصہ بھی ہوتے تھے جو جاٹوں کے درمیان معمول کی بات تھیں۔ Stokes کا کہنا ہے کہ 1857ء میں جاٹوں کا نسلی ادارہ مجموعی دیہی فلاح و بہبود کی ضروریات پوری کرنے سے قاصر تھا اس لیے اس کو ختم کر دیا گیا یا 'ٹپہ' کی شکل میں بدل دیا گیا40۔ قبائلی بھیلوں کے یہاں بھی میوؤں کے تھانبا یا پال سے ملتا جلتا معاشرتی ڈھانچہ موجود تھا جو ایک نسل کے بہت سے دیہاتوں پر مشتمل علاقے پر محیط تھا۔

مغلوں سے پہلے کے دور میں میو نسل کی ایک قابل رشک معیشت تھی۔ ان کی روایات کے ذریعے معیشت میں مغل راجپوت دور کی حساس مداخلت کا تذکرہ موجود ہے۔ ہنساولی کے مطابق پالوں کی تخلیق اور اکبر 1556-1605ء کو میوؤں کی تقسیم کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے۔ میو لیڈروں کے ایک اجتماع کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اکبر کی تائید و حمایت کی' بالوت میوؤں کے ایک سردار' کا کورانا' نے انہیں پالوں میں تقسیم کیا۔ پاہٹوں کی' پلاکڑہ' پال کو اس کے سردار کی آمد میں تاخیر کی بنا پر پلاکڑہ کہا جاتا ہے جو نچلے درجے اور کمتر حیثیت کی عکاسی کرتا ہے اس کے باوجود کہ یہ بہت اہم اور بڑی پال ہوا کرتی تھی' اور پاہٹ اپنی ذاتی حیثیت میں نہایت جری لوگ تھے41۔ اس تعجب خیز کہاوت کے پس پردہ اندرونی امتیازات تھے یا کچھ اور؟

اس کے باوجود کہ مغلوں اور راجپوتوں کے مابین تناؤ کی کیفیات تھیں لیکن ان کے مابین عملی تعاون اور باہمی انضمام کے شواہد بھی ملتے ہیں۔ ٹوڈرمل جیسے بعض میو سرداروں کا اکبر کے دربار میں حاضر ہونا بھی بیان کیا جاتا ہے۔ سرداروں کو محاصل کی وصولیوں کا سربراہ مقرر کر کے ان کو سرکاری آمدنی کا ذمہ دار اور پدرانہ نسلی شناخت کا ڈھانچہ مہیا کیا جاتا تھا۔

مراٹھوں کے مقابلے میں راجپوتوں کا سیاسی نظام اردگرد کی قوتوں کے ساتھ مل کر مشترک خودمختاری کا تصور نہیں رکھتا تھا۔ روایتوں سے ہٹی ہوئی Wink, Gordon اور Skaria کی چونکا دینے والی تحقیق سے مترشح ہوتا ہے کہ مراٹھے کس طرح شریک گاؤں اور چڑھائیوں کے ذریعے مشترکہ خودمختاری کا نظام جاری رکھے ہوئے تھے۔ مراٹھے بھیلوں کے تعاون کے عوض

ریاست کے قیام کے وقت ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے تھے۔ پس مغربی ہند میں گائکواڑ حکمرانوں کی بڑودہ اور بھیل راجہ یا سرداروں کی ریاستیں بیک وقت تمام گاؤں پر استحقاق رکھتی تھیں۔ بھیل واجبات کا ایک حصہ بھی وصول کرتے تھے اور گائیکواڑ کموں کی طرف سے پگڑیوں سے بھی نوازے جاتے تھے۔ بھیل ڈانگیوں کے جمع کردہ واجبات آگے مزید تقسیم کر دیے جاتے تھے' اس طرح عام بھیلوں کو بھی خواہ معمولی ہی سہی پگڑیاں اور حصہ مل جاتا تھا۔ بھیل راجہ کے بارے میں Skaria لکھتا ہے: ''اپنی عملداری بڑھانے یا برقرار رکھنے کے لیے وہ دوسرے بھائی بندوں کے ساتھ مختلف اتحادوں میں شامل ہوتا تھا جس میں اس کے وسائل اور اختیارات میں بھی حصہ داری ہو جاتی تھی' یہی وہ طریقہ تھا جو اس کی بادشاہت کا ضامن تھا42۔

ہندوستان میں یہ برطانوی راج ہی تھا جس نے مقامی سطح کی معیشت کو تباہ کیا۔ اسی نے فیصلہ کن طریقے پر انیسویں صدی میں مشترکہ میراث کی زرعی معیشت میں تبدیلیاں پیدا کیں۔ برطانویوں کو گاؤں میں راجہ' راوت' راؤ اور چودھریوں کی عملداری کا کوئی تجربہ نہیں تھا' اور مقامی سیاسی ادارے ٹپہ اور پال وغیرہ ان کے لیے اجنبی تھے لہٰذا ان کو ایک جانب کر دیا گیا۔ ملکوں اور روایتی سرداروں کی مقامی نسلوں کو ابتدا میں ہی تمام سیاسی سرگرمیوں اور انتظامی اختیارات سے بے دخل کر دیا گیا43۔ لیکن اشرافیہ کی ہر قسم کی مداخلت کے بغیر برطانوی انتظامیہ ان سے براہِ راست رابطہ رکھتی تھی۔ محاصل لاگو کرنے کا مطلب تھا اپنی حاکمیت اعلیٰ کا غلبہ۔ کیونکہ سرکاری آمدنی کے گوشوارے برطانوی ہند میں تیار ہوتے تھے اس لیے روایتی نمائندوں کی تقرری کو مقامی سطح پر تسلیم کیا جاتا تھا' یہ بات برطانوی حاکموں پر اچھی طرح آشکارا تھی۔ ان کی حیثیت تسلیم شدہ تھی' مقدم اور نمبرداروں کو ذیلی ٹھیکہ دے کر ٹیکس وصول کرنے کا اختیار دیا جاتا تھا۔ ضلع گوڑگاؤں میں 1882ء کے Second Regular Settlement میں ذیلداری نظام متعارف کرایا گیا۔ پورے ضلع کو ذیلوں میں تقسیم کیا گیا اور گاؤں کے حقیقی نمائندوں کو ذیلدار تعینات کیا گیا۔ بچھور' نگینہ' اکبر پور' بیسر' ڈنوح' اجینا' پتھین' اور دوسرے گاؤں کے میواتی چودھریوں کو نوآبادیاتی نظام میں شامل کیا جاتا تھا۔ محصولات کی وصولی کی خدمات پر انہیں ایک فیصد حصہ دیا جاتا تھا44۔ شہزادگان کی ریاستوں میں بعض چودھری سرکاری مخبری کا کام بھی انجام دیا کرتے تھے اور ان کو معمولی سزائیں دینے کا بھی اختیار ہوتا تھا۔ نوآبادیاتی نظام نے تہہ در تہہ جڑ پکڑ لی تھی۔

انیسویں صدی میں میوات کومحصولات کی نوآبادیاتی اشرافیہ' کرنسی' مربوط مارکیٹوں کے نظام' تجارتی پیمانوں' متبادل فصلوں کے نظام' زمینی اصلاحات' نئے تعزیراتی قوانین' عدالتوں اور جیلوں کے اداروں نے بہت نقصان پہنچایا۔نوآبادیاتی قوانین نے شہزادگان کے ریاستی ڈھانچہ میں دسترس حاصل کرلی اوران میں ادارہ جاتی تبدیلیاں نافذ کردیں۔

مئو روایات میں بعض ایسی تجاویز موجود ہیں جو ریاست کے قیام کی مزاحمت پر محمول کی جاتی ہیں۔اکھے سنگھ کی میواتی کہانی میں مہاراجہ الور کے خلاف شورش برپا کرنے کی داستان بیان کی گئی ہے۔'تلک تیرے تین سوساٹھ' کا فقرہ چاندولی کے چودھری اکھے سنگھ کی پیشانی پراس کی خدمات کے اعتراف میں مہاراجہ الور کے لگائے ہوئے نشان کی اہمیت کواجاگر کرتا ہے۔یہ شنگرفی نشان اس بات کی علامت تھا کہ یہ باشندہ عائد کردہ ٹیکسوں کی باقاعدہ ادائیگی اور رسوم ورواج میں خودمختار ہے۔وہ محاصل کی وصولی کے لیے خم ٹھونک کرسامنے آجاتا تھا' ریاست کی بکریوں پر دھاوا بول کر (راج کی بکری کردی بند) اور چاندولی پر حاکمیت کا دعویٰ کردیا۔پورے دور میں اس کا رویہ گستاخانہ حد تک دلیرانہ تھا مگر اس کی شاندار حیثیت کوایک زبانی روایت میں اس طرح خراجِ تحسین پیش کیا گیا ہے:''بے شک ایک چودھری کو اکھے سنگھ جیسا ہی ہونا چاہیے''اوراس کوافسانوی طرز کے اجینی بادشاہ وکرماجیت جیسے دوسرے 'ویر' کی حیثیت سے دیکھا جاتا تھا جیسے مشرقی کنگ آرتھر کا نام دیا جاتا ہے۔اس کی دانشمندی اورانصاف کے قصے مشہور 'بے تال پچیسی' میں ایک جوگی سے وعدے کے حوالے سے درج ہیں۔وکرم اس کے لیے ایک درخت میں لٹکے ہوئے چمگادڑ لے کرآتا ہے۔سمت کا سن دور جو 56ء سے شروع ہوتا ہے' اسی کے نام سے موسوم ہے۔ریواڑی کے اہیر حکمران راؤ تلارام نے 1857ء میں ریواڑی اور باہورا پرگنوں کی حکومت سنبھالی لیکن باہورا کے طاقتور مئوؤں نے اس کی اطاعت سے انکار کردیا۔جاٹوں اور برہمنوں نے اہیروں کی حمایت میں دوروز تک مئوؤں کے ساتھ جنگ کی 45۔صورتحال نوآبادیاتی نظام سے قبل کی تامل ضلع جیسی تھی جہاں حکومت' ریاست کی سرحدیں بتدریج بڑھنے کے ساتھ ساتھ مقامی گروپوں کی طرف سے مزاحمت کا سامنا بھی کررہی تھیں۔Shulman نوآبادیاتی نظام سے قبل کی تامل بادشاہتوں کی مستقل طور پر نہ ختم ہونے والی مخالفتوں اورتبدیلیوں میں مبتلا ہونے کی تفصیل بیان کرتا ہے' جس میں ہرکوئی اپنے اختیارات کے جائز ہونے کا دعویٰ کرتا تھا46۔

میو راجپوت اختلافات کے باوجود میواتی روایات میں ان کے مشترک اعزازات کے بارے میں بھی پتہ چلتا ہے۔ چڑھائیاں اور حملے میو زمینداروں اور جاٹ اور راجپوتوں کے مابین ان کی سیاسی لغت کے معروف الفاظ تھے' جوان معرکوں میں کمی کر کے معاون کاشتکاری کو فروغ دینے کے خواہاں تھے۔ بہادر میوؤں کے حوالے سے' جو قتل و غارت کے ذریعے مال و دولت لاکر فلاح و بہبود کے لیے تقسیم کرتے تھے' ان کی بہادری' عالی ہمتی اور سرداری شان کے لیے ایک خاص قسم کی عقیدتمندی کا اظہار ہوتا ہے۔

Price کے مطابق اعزاز اور اس کے حصول کی دوڑ کا تصور علیحدگی پسندی کے خیالات کو جنم دینے کا باعث بنتا ہے۔ وہ اس بات پر یقین رکھتی ہے کہ عزت حاصل کرنے کا عمل سیاسی اور سماجی گروپ بنانے کی راہ میں خاص اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ یہ صرف نوآبادیاتی نظام تھا جس نے علاقائی اور ذیلی سطح پر رسوم کی تبدیلی کے عمل کو سبوتاژ کیا کیونکہ اس کے ذریعہ مرکزیت اور بیوروکریٹک طریقہ کار سے شناسائی ہوئی۔ جس کی وجہ سے سیاسی اختیارات اور نوآبادیاتی نظام سے قبل کے آمرانہ طرزِ حکمرانی کا شیرازہ منتشر ہو گیا47۔ Price کے وضع کردہ نقشے میں کئی ایسی علامات ملتی ہیں جن میں تسلسل کے ساتھ چھوٹے گروہوں کے Geertz کی نظریاتی Balinese بادشاہت کی باقیات کے نشان ملتے ہیں48۔ اس کے باوجود اس کے نظریے سے اختلاف کرنے کی گنجائش موجود ہے' لیکن بہت زیادہ مزاحمت ممکن نہیں۔ بہرحال مزاحمت خود بھی گروہ بندی کی خواہش کو ہوا دیتی اور کسی بھی نوع کے مرکز کے ساتھ نہایت کمزور روابط قائم کرتی ہے۔ بھرپور مزاحمت میں ناکامی کا سبب یہ ہے Price کے نظریات اشرافیہ کے نکتۂ نظر کے عکاس ہیں۔

کیا نچلی سطح کی مزاحمت میں وسیع پیمانے پر حُبِ جاہ کی سماجی خواہشات کی آمیزش بنیادی عنصر ہوتی ہے؟ Price کے پیش نظر یہی سوال ہے۔ لیکن اگر ایسا ہے بھی تو یقیناً یہ بعید از قیاس نہیں کیونکہ امتیاز کا تصور بذاتِ خود بنیادی طور پر متنازعہ ہے۔ اس لیے امتیاز و افتخار کا نظریہ خود ایک تنقید کا کام کرتا ہے۔ اسی لیے راجہ کو اس کے آبرومندانہ کردار کے مظاہرے میں ناکامی پر ہدفِ تنقید بنایا جاتا ہے۔

میوؤں کو راجپوتوں کے ساتھ عزت و وقار میں حصہ داری کے معاملے میں راجپوت راجہ کے ساتھ مزاحمتی عمل اور خودمختاری کی جدوجہد کو روکا نہیں جاسکتا تھا۔ گیان پرکاش واضح کرتا ہے کہ کس

طرح نچلی ذاتوں کی کہاوتیں موروثیت کے تصور اور مستحکم نظریات میں پیوست ہوتی ہیں۔ وہ صراحت کے ساتھ بتاتا ہے کہ ان نچلی ذاتوں کے گروہ کس طرح پختہ روایات کے حوالے سے نسلی موروثیت اور دیگر نظریات بروقت تخلیق کرتے ہیں اور پھر ان کی ہمیشہ سے موجودگی پر بھی اصرار کرتے ہیں۔ ماضی کے اس دور میں واپس جانا جب وہ سپاہی تھے اور معاشرے میں اونچا مقام رکھتے تھے' ایسے میں ذات کی حیثیت قدرتی کے بجائے صرف تاریخی ہوتی ہے 49۔ مشترک نظریات کی تشکیل کے دو پہلو ہو سکتے ہیں تعمیری بھی اور مستحکم رائج نظریات سے متصادم بھی۔

انیسویں صدی کی انگریزی تحریروں نے ٹکڑوں میں بٹی ہوئی دیہی برادریوں کے نظام کو تقویت بخشی' جسے مارکس اور Maine کی نام نہاد نا قابلِ تبدیلی جمہوریت کے مترادف کہا جا سکتا ہے۔ میؤوں کی زبانی روایات اس بے بنیاد مفروضے کی نفی کرتی ہیں۔ گاؤں یا پال ایک دوسرے سے ہرگز لاتعلق نہیں تھے۔ گذری ہوئی صدیوں میں بھی مختلف برادریوں کے مابین پیغام رسانی (جو چٹھی پھیرنا کہلاتا تھا) یا ڈھول کے ذریعے تعلقات مستقل طور پر استوار رہتے تھے۔ تحریری پیغامات بھی آزادانہ بھیجے جاتے تھے کیونکہ مختلف اداروں میں چٹھیاں لکھنے والے ملازم رکھے جاتے تھے۔ گاؤں مستقل طور پر باہر کی دنیا سے رابطے میں رہتے تھے' تجارت' نسلی وابستگی' زیارات اور میلے ٹھیلے ان کے مابین رابطوں کا موثر ذریعہ تھے۔ گاؤوں میں برہمن' نسلی علوم کے ماہرین' بھکشو بھکاری' راوی' گلوکار' مجمع باز' اور بازی گر وغیرہ کی آمدورفت بھی رہتی تھی۔ شادیوں کے بندھن' ہم نسلی' آپس کے تعلقات' رشتہ داریاں' جنگی سیاست' دشمنیاں' محاذ آرائیاں' اختلافات' نفرت اور ان سب کی بنیاد زمینوں اور حقوقِ ملکیت کے جھگڑے آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ رابطوں کا باعث بنتے رہتے تھے۔ لڑائیاں آپس کے مذاکرات میں تعطل کا باعث نہیں ہوتی تھیں۔ دورانِ جنگ بھی زبانی تبادلۂ خیال کا سلسلہ قائم رہتا تھا جو زیادہ تر آمنے سامنے ہوتا تھا۔ ان کی روایات کے ذریعے مختلف گاؤں اور وسیع پیمانے پر پال کے بکھرے ہوئے افراد کے مابین نقاروں کے ذریعے پیغامات کے تبادلے کا پتہ بھی چلتا ہے۔

بنساولی کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوگا کہ شرما کے دعوے کے مطابق میؤوں کا معاشرہ ہندوانہ طرز پر قائم تھا۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ بنساولی میں ابتدائی دور میں شناخت کی غرض سے اس کو اختیار ضرور کیا گیا۔ ہندو افسانوں' قصے کہانیوں کے اوتار' بھگوان' کرشن' رام اور

ارجن وغیرہ کو میو کی تیرہ پالوں کے بانی کہا جاتا ہے' مگر ساتھ ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وقت کی راہ گذر پر میوات اور میو تیرہ مختلف نسلوں میں تقسیم ہوئے۔ یہ دریافت شدہ روایت اس اعتبار سے بیحد اہم ہے کہ ان متحدہ برادریوں کا قیام میوؤں کے مستقل طور پر اصرار کیے جانے والے نظریے کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوا کہ وہ نہ ہندو معاشرہ کے افراد ہیں نہ مسلمانوں کے معاشرے کے۔

میوؤں کی روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی ارادی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے خود کو مسلمانوں اور ہندوؤں کی حکایات کے دائرے سے باہر نکالا ہے حالانکہ ان کے معاشرہ میں دونوں کی عکاسی ہوتی ہے۔ یہ حکایتیں بڑی حد تک میوؤں کے ماضی کی ساخت کا مظہر ہیں۔ ماضی کے فسانوں اور یادداشتوں نے ایسا نظریہ تخلیق کیا جس نے میوؤں کو دوسرے مسلمانوں جیسے مغلوں اور پڑوسی ہندوؤں سے منفرد بنا دیا جن کے ساتھ میو تہواروں اور ثقافتی عقائد میں شریک ہوتے تھے۔ ماضی کی ناقابلِ تفریق مشترک یادداشتیں اور اجتماعی شناخت کا قیام ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے۔ میراثیوں کی منظوم تخلیقات کا باہم مربوط و مبسوط ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ برادری کو منضبط کرنا ان کا ایک ارادی عمل تھا۔ یہ صورت ان کی ذاتی وابستگیوں کے احساس کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ اس تجزیہ میں اس بات کا تعین کرنا میری کوشش ہے کہ کوئی گروپ اندرونی نظریاتی سطح پر کس طرح پیوست ہوتا ہے اور اس کی اصل حکایت اور سیاسی معاشرتی ادارہ اس کو دوسرے سماجی گروپوں سے کیسے الگ کرتا ہے۔ بنساولی قسم کی تصنیفات بھی ان کی شناختی درجہ بندی کرتے ہوئے ان کے امکانی اختلافات کی نشاندہی کرتی ہیں۔ پس شناختیں دونوں طرح کی ہوتی ہیں: اجتماعی اور انفرادی۔

علومِ انسانی کے حالیہ تبصروں میں اس علم کی ایسی حدود کے بارے میں استفسار کیا گیا ہے جن کا استحقاق آج تک تسلیم نہیں کیا گیا۔ بنساولی کا دائرۂ اختیار محض مقدس نظریات کا علم اور کرشن اور رام کی مقدس ہستیوں کی سیاسی نسل کا ڈھانچہ بننے پر عمل کرنے تک محدود ہے۔ مگر یہاں میوؤں' اہیروں اور جاٹوں کے مابین' عقل وفہم سے ماورا قدرتی نسبت کے دعوے ہیں جو سب کے سب خود کو جادوبنسی' کھشتری یادونوں میں شامل کہتے ہیں۔ اور فطری نسبت کا یہی حکایتی دعویٰ علاقے کے باشندوں کو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مذکرات کی فضا پیدا کرنے کا اصل سبب ہے 50۔

میں نے جب پہلی بار اس کام کا ارادہ کیا' تو ابتدائی طور پر میرے ذہن میں صرف ریاستی

دہشت گردی کا تصور تھا۔ لیکن اب اندازہ ہوا کہ معاشرے کے مختلف گروہ بھی جارحیت میں کتنے ملوث ہوتے ہیں۔ اس کا ثبوت آپس کی دشمنیوں کے پھیلاؤ اور مختلف برادریوں کی جنسی سیاسیات سے بھی ملتا ہے۔ مردوں کے معاشرہ میں عورتوں کے جذبات کو سختی سے نظرانداز کرنا عین مردانگی سمجھا جاتا ہے۔ برادری محض مردوں پر منحصر سمجھی جاتی تھی خواہ وہ براہِ راست مرد سرداروں کے نکتۂ نظر کے مطابق واضح کی جائے یا مرد فنکاروں کے روایات کے عملی مظاہرے کے ذریعے سے۔ خواتین میں 'ششبدنی' کے کردار کی تصویر کشی کرنے میں' جس کی شادی میؤوں اور میناؤں کی دشمنی کی بنا پر مکمل نہ ہو سکی' صیغہ واحد متکلم میں اس کی داستان میؤوں کی روایت میں اول درجے کی اہمیت کی حامل ہے' حالانکہ اس کا احتجاج کسی روایتی مرد شاعر کے بیان پر مشتمل ہے۔ اس کی بیانیہ روایت پر مشتمل خودنوشت سے واضح ہوتا ہے کہ معاشرنے میں عورت مرد کے مابین ان کے شدید جنسی جذبات کس قدر افراتفری پیدا کر دیتے ہیں اور واقعہ کو منظوم کر کے روایات کا سانچہ مہیا کر دیتے ہیں کہ اس کو بار بار کہا اور سنا جائے تاکہ ہمیشہ یاد رکھا جا سکے۔ تشریح کے اعتبار سے برادری کا تصور ہمیشہ نامکمل رہتا ہے' اس کی مفروضہ سرحدیں ہمیشہ ردوبدل کی حالت میں رہتی ہیں' اوران میں بھی ہمیشہ تبدیلیوں کی گنجائش موجود رہتی ہے۔

بنساولی ہمیں ایک ایسے موڑ پر لا کر چھوڑ دیتی ہے جہاں سے میؤوں کے معاشرے میں برادریوں اور علاقائی توڑ پھوڑ کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے پر علم الانسان ہمارے مضمون کی جزئیات کی حرف بہ حرف تصدیق کرتا ہے' برادریوں کے بارے میں ہمارے نتائج انیسویں صدی کے معاصر علومِ انسانی کے ماہرین کے نظریات سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اس لیے میراثی صرف موروثیت کے سلسلوں کے راوی نہیں اور نہ ان کو ان حکایتوں کا امین کہا جا سکتا ہے جو طبقاتِ اشرافیہ کی ترجمانی کرتے ہوں' وہ اس سے کہیں زیادہ ہیں' وہ اُس فہم و دانش کے مالک ہیں جو رائج نظریات و عقائد' رسوم و رواج اور اجتماعی یادداشتوں کو میؤوں کے ماضی کا انتہائی قیمتی خزانہ اگلی نسلوں تک منتقل کرنے کے لیے اپنی منظومات میں محفوظ کرنے کا لازوال کام انجام دے گئے۔ ایک ایسا نظریاتی فلسفہ جس کی بنیادوں میں اجتماعی حکمتِ عملی' اور حکایتوں کی ایسی یادیں موجود ہیں جن میں ان کے ماضی کی سلگتی یادگاریں پنہاں ہیں۔

مغرب میں اور ہندوستان کی ریاستوں میں زبانی اور حکایتی روایات البتہ نظرانداز کی جاتی

ہیں۔ موخرالذکر کو روایتی طور پر علاقے اور آبادی کے سلسلے کا اہم عنصر مانا جاتا ہے۔ ایک ہندوستانی نظریہ ساز 'کوٹلیا' نے سیاسی حکمتِ کار کے سات بنیادی اصولوں کی نشان دہی کی ہے مگر اس نے بھی منظو ؛ت کی اثر آفرینی کو کوئی اہمیت نہیں دی 51۔ جدید سیاسیات کے دور سے قبل بھانڈوں' علم الا ساب کے ماہروں اور مورخوں نے نہ صرف ریاستوں کے قیام میں بھرپور تعاون کیا بلکہ وہ لوگ خود ہی ریاست کہلانے کے حقدار تھے 52۔ میواتیوں کا معاملہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ اس حکمتِ عملی کا لازمی جزو تھے جس سے ریاست کی مخالفتوں نے جنم لیا۔



4

ہند۔فارس تاریخ کا ایک جائزہ

تاریخ فرشتہ میں بلبن کے بارے میں مذکور ہے: اس نے ایک لاکھ سے زیادہ میؤ وں کو تہِ تیغ کیا۔ سلطنت کے مشہور زمانہ اولین مورخوں میں برنی کا نام بھی شامل ہے۔ اس کی تحریروں میں ان کو تباہ کار جرائم پیشہ، حملہ آور اور لٹیرے کہا گیا ہے جنہوں نے دراصل دہلی کا محاصرہ کیا ہوا تھا1۔ اس کی پاداش میں تیرہویں صدی میں بلا امتیاز بے شمار میواتی مردوں عورتوں اور بچوں کو ہلاک کیا گیا، اور میوات کے بہت بڑے علاقے سے تمام درخت کاٹ کر چٹیل میدان کر دیا گیا۔ اس کے باوجود مؤرخ سلطنت کے استحکام کا کارنامہ سلطان بلبن (r.1226-86) کے کھاتے میں ڈالتے ہیں۔ جہاں تک میواتیوں کا تعلق ہے، ان کے طور طریقوں میں خلجیوں، تغلقوں، سیدوں، لودھیوں اور مغلوں کے ادوار میں بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ حکمرانوں کے نکتہ ہائے نظر کے تحت لکھی گئی تاریخوں میں بہتر نسلوں کی آوازوں کو بھی کوئی اہمیت نہیں دی گئی۔ قتل و غارت اور خود پیدا کردہ بدامنی کو بے رحمی کے ساتھ ریاست کے استحکام کے لیے ضروری قرار دیا جاتا تھا جس کے نتیجے میں مرکزیت کے نام پر غیر انسانی اقتدار کو فوجی حکمتِ عملی کہہ کر اور بے مصرف پیداوار یعنی مخالفین کو ٹھکانے لگانے کے اختیار کو فروغ حاصل ہوتا تھا۔ گروہوں میں تقسیم ہونے کے عمل کے تدارک میں انسانی کاوشوں کو شاید ہی کبھی سراہا گیا ہو، سرکاری دستاویزات اور ریکارڈ میں عام لوگوں کی املاک سے محرومی اور ان کی بے وقعتی کا کہیں ذکر تک نہیں کیا گیا۔

فارسی میں تحریر کی گئی تواریخ جو آج ہمیں دستیاب ہے اس میں میوات کی تاریخ کو بدامنی، اور لاقانونیت کا دور کہا گیا ہے۔ دوسری جانب سلطنت اور بادشاہت کو غیر معمولی خوبیوں کا حامل

بتایا گیا ہے۔ان کے غیر انسانی اقدامات کے باوجود اسے 'معصوم ریاست' کا نام دیا گیا جس میں شر پسندوں کے نہ رکنے والے حملے اور معاشرے کے جارحیت پسند عناصر کی بالادستی تھی۔

. Hobbes کا نظریۂ مطلق العنانیت انسانوں کی دنیا میں عوامی حقوق کے تصور کے خاتمہ کا باعث بنتا ہے۔ ریاست کا نظام بمقابلہ انتشار اور لاقانونیت نے ریاست کے قیام کے سلسلے میں ترک افغان اور مغل راجپوت حکمت عملی کا نام ونشان تک مٹا دیا۔

نو آبادیاتی ریاست کے اجزائے ترکیبی پر غیر ضروری توجہ نے ماقبل کے بادشاہی نظام کے خاتمہ کی پوری کوشش کی۔ جدیدیت اور تعمیرِ نو کے تضادات اور بعد کی تحریروں نے نو آبادیات اور اس سے نجات کا موقعہ فراہم کیا۔ کمتری' دربدری اور یہودی آبادیوں کا انخلا بھی نو آبادیاتی اور اس کے بعد کے معاشرہ کے انعامات ہیں۔

Gates توجہ دلاتا ہے کہ Gayatri Chakravorty Spivak کو نو آبادیاتی نظام سے آگے کچھ نظر ہی نہیں آتا۔اس کا نظریہ ہے کہ ہر قسم کے اضافے صرف نو آبادیات کے مرہونِ منت ہیں2۔

مشرقی ناقدین نے نو آبادیاتی تجربہ کو سمجھنے کے لیے ایک قابلِ ذکر راہ متعین کی۔مشرقی تحریروں میں نئے لہجے کے ذریعے مغرب کی اعترافی ذہنیت بھی واضح ہوتی ہے کہ اس میں مشرق کو علم وآگہی اور طاقت کا سرچشمہ تسلیم کیا گیا ہے۔ مشرق کو مارکس' ویبر' ولفوگل اور دیگر نے ظالم' وحشی' جابر' سوشلسٹ' خلافِ فطرت' اور غیر منطقی قرار دیا ہے3۔سعید کے مطابق بیسویں صدی میں مشرقیت کے خلاف وقت کی نہایت اہم سیاسی ضرورت کے تحت اسلامی دنیا اور بعدہ' نو آبادیات کے پھیلاؤ کے مضمرات کی تفہیم کے لیے قابلِ تحسین اقدامات کیے گئے4۔وہ ایک ایسا وقت تھا جب نو آبادیوں میں خارجیوں کی اطاعت اور کمتر ذاتوں میں اپنی حیثیت ختم ہونے کے رجحان کی علامات ظاہر ہونے لگی تھیں: ایسے پس منظر میں Spivak کا قابلِ توجہ سوال سامنے آیا کہ آیا کمتر ذاتوں کو اپنی بات کہنے کا اختیار ہے؟

مشرقیت کی حدود پر تبصرے بہرحال عارضی ہونے کے باوصف ایک طویل عرصے تک اپنا اثر برقرار رکھتے ہیں۔ایسے تبصرے قبل از نو آبادیات اور غیر مغربی بادشاہتوں پر بات کرنے سے گریز کرتے ہیں۔مثلاً ہند فارس تاریخ نگاری کی روایات جو ترک افغان سلطنت سے گہری

مماثلت رکھتی ہیں' اس میں بھی ایسے غیر ملکی حملہ آور پیدا ہوئے جو اسی طریق پر لوگوں کو فتح کر لیا کرتے تھے۔ حصولِ علم کی فارسی روایات کی بناء فاتح اور مفتوحین کے مابین قائم کیے گئے فاصلے پر تھی۔ اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ مشرقیت کے ایک سے زیادہ مراکز ہیں: مغرب نے مشرق کو مشرق بنانے میں خالق کا کردار ادا کیا' مگر مشرق کے دوسرے علاقوں نے اس کے دیگر اجزاء خود متعین کیے۔

زیرِ نظر اور اس سے اگلا باب تیرہویں اور اٹھارویں صدیوں کے دوران میوؤں کے بارے میں ہیں جن کی تفاصیل تین حصوں میں تقسیم کی گئی ہیں۔ پہلے حصے میں میواتی میوؤں کے بارے میں فارسی زبان کی تاریخی تحریروں میں معنویت کے موضوع پر تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔ تاریخی دستاویزات کا جائزہ درجہ بندی اور زبان کے محلِ استعمال کو پیشِ نظر رکھ کر لیا گیا ہے۔ Koselleck نے وضاحت سے بتایا ہے کہ زمانۂ قدیم سے تاریخی تحریریں واقعات کے حوالے سے غیر متوازن درجہ بندیوں کا شکار ہیں جیسے یونانی اور غیر مہذب ادوار' عیسائیت کے پیروکار اور خدا کے منکرین وغیرہ۔ یہ دوہری درجہ بندیاں انسانیت کے معیار قائم کرنے کے نظریہ کی حامل اور دیگر بیرونی ثقافتوں کے ادوار کے منفی اثرات کی تشریح کرتی ہیں۔ Kosellac کے مطابق سیاسی عمل کی تاریخی اور سیاسی تفہیم اسی طرح ممکن ہے کہ ملکیت کے حقوق کی وضاحت ہو سکے۔ زبانیں ہی وہ واحد ہتھیار ہوتی ہیں جو اختلافات کی بنیادوں کی تفہیم کر سکتی ہے۔ Kosellac کے وضع کردہ پیمانہ کے ذریعے مجھ کو ہندی فارسی تحریروں کا تقابلی مطالعہ کرنے میں مدد ملی6۔

پانچواں باب سترہویں اور اٹھارویں صدی کے دور کی شاہی اور علاقائی ریاستی سیاست کے حوالے سے فارسی زبان میں تحریر انتظامی دستاویزات اور ساتھ ساتھ میواتیوں کو سمجھنے سے متعلق ہے؛ سوئم یہ کہ دورِ مغلیہ میں میواتیوں کی زبانی روایات میں مذکور واقعات کی از سرِ نو وضاحت بھی زیرِ نظر موضوع میں شامل ہے۔ اس کے ذریعے ریاستوں کے قیام میں ہمیں شہنشاہی اور علاقائی کردار اور قرونِ وسطیٰ کے حساس میواتیوں اور ان کی ثقافت میں مزاحمتی نفسیات کا علم بھی حاصل ہوتا ہے۔ گو کہ مطالعہ کا ہدف علاقائی ہے مگر ان سے ابھرنے والے سوالات بین الاقوامی نوعیت کے ہیں' کیونکہ یہ قصے پوری دنیا میں بار بار دہرائے گئے ہیں۔ میں نے میوؤں کی دستیاب تاریخ کے اعادے کے لیے اردو' فارسی اور انگریزی کے چند اقتباسات اخذ کیے ہیں۔

علاقائی اور سیاسی اعتبار سے ذاتوں کی کمتر حیثیت کا تعین تاریخی تحریروں کے آئینے میں پوری طرح عیاں ہے۔ ایک تسلسل کے ساتھ مصنفوں نے میواتیوں کی جداگانہ حیثیت برقرار رکھنے کے لیے ان کو لاقانونیت کا مرتکب قرار دیا ہے۔ بارہویں صدی میں بھی دوآب اور گنگا کے ہندو معاشروں میں میواتیوں کو سب سے زیادہ شر پسند کہا گیا ہے7۔ 1195ء میں سلطان معزالدین نے میواتیوں کی سرکشی پر ان کی سرزنش کے لیے غیر متوقع حملے کر کے سزائیں دینے کا ایک اصول وضع کیا۔ ریاستی حدود میں اضافے اور استحکام کی کارروائیوں کے نتیجے میں میواتیوں کی گھروں سے جبری بیدخلی کا ان کے تاریخی تذکروں میں بیان آنا بھی لازم تھا۔

ہند۔فارس تاریخوں میں میواتیوں کا اخلاقی کردار:

460ق م وہ سال ہے جب Thucydides نے ایسی تاریخ نویسی کی ابتدا کی؛ جس کے لوازمات سچ اور واقعات کے غیر جانبدارانہ حوالے پر مبنی ہوں جن میں کسی انسان کا ذاتی ذکر نہ ہو۔ انیسویں صدی کے یورپ میں تاریخ نویسی کی مثبت روایات کا ہر سطح پر لحاظ رکھا گیا۔ بطور خاص جرمن تاریخ نویس ماضی کے تذکروں میں حقائق کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہیں؛ جو بجائے خود اپنی جگہ ایک غیر مشروط منطقی اور جاوداں حقیقت ہوں8۔

تاریخ کے موضوع پر غیر تعمیری سوچ کے حامل دورِ حاضر کے مبصرین تاریخ اور ادب کے مابین کسی فرق سے یا تو انکار کرتے ہیں یا اسے کم سے کم کرنے پر مائل ہیں۔ Ranke طرزِ فکر کہ تاریخ ایسے واقعات کا بعینہٖ بیان ہے جو گذر چکے ہیں؛ پر کافی تنقید ہو چکی ہے۔ نسلی علوم کی طرح تاریخ بھی مفروضہ واقعات بیان کرتی ہے۔ ادبی شہ پاروں کی طرح تاریخ پر بھی زبان و بیان؛ اسلوب کے عامیانہ پن؛ مصنف کی وابستگی اور نفسِ مضمون اور اس کے پر اعتماد لہجہ پر بھی اسی معیار سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ Roland Barthe کا نظریہ ہے کہ ''تاریخی واقعات پر تبادلۂ خیالات سے قطعِ نظر یہ یقین پختہ تر ہو جاتا ہے کہ بذاتِ خود ان کا وجود ہی محض نظریات و تصورات کی تخلیق ہے''۔ Barthe اس تضاد کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ طرزِ بیان جو درحقیقت افسانوی انداز کا حامل ہے اس کو تاریخ کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے9۔ جدت پسندوں نے تاریخ نویسی کی مادیت اور سائنسی وجودیت پر بہت اعتراضات کیے ہیں اور اس کے اندراجات کو نظریات کے

فروغ کی کوشش قرار دیا ہے۔ Hayden White قرار دیتا ہے کہ دراصل تاریخی واقعات ادبی کاوشوں کا ایک شعبہ اور ناپختہ تجرباتی زبان کا مرقع ہیں۔ تاریخی واقعات کی منظر کشی کرتے ہوئے یا تو ان کو افسوسناک اختتام تک پہنچایا گیا ہے یا تفصیلی طور پر اسے کوئی پر مسرت واقعہ ثابت کیا گیا ہے 10۔ Certeau کا قابلِ اعتماد بیان تاریخ کو رائج ماحول میں اجنبیت کا مظہر قرار دیتا ہے' جسے وہ ایک جانبدارانہ طریقہ کہتا ہے۔ اس کا اصرار ہے کہ تاریخ کے اوراق میں محفوظ حکایات کے برخلاف داستانیں ہمارے دور کی تاریخ میں جگہ پا چکی ہیں۔ درحقیقت روشن ادوار تک پہنچنے تک تاریخ اور ادب کے باہم اختلاط کے تسلسل کی وجہ سے تاریخ اور مفروضوں کے درمیان امتیاز کرنا ممکن نہیں رہا 11۔

Ricoeur اس بات سے متفق نہیں کہ تاریخ اور مفروضوں کو مستقل پہچان نہیں دی جا سکتی مگر ساتھ ہی اس روایتی نکتہ نظر سے بھی اختلاف کرتا ہے جس کے تحت تاریخ اور مفروضہ کو ادب کی ایک شاخ قرار دیا جاتا ہے۔ وہ دونوں کو قوتِ بیان کا شاہکار قرار دیتا ہے۔ حال ہمیشہ گذرے ہوئے کل کا اعادہ ہوتا ہے' اس لیے درحقیقت اسے کبھی ماضی نہیں کہا جا سکتا۔ یہ بازگشت تصورات کو دعوت دیتی ہے' اور نتیجتاً یہی دونوں مل کر مفروضہ کہانیاں تخلیق کرتی ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ تاریخ ہمیشہ مفروضوں کا سہارا لے کر وقت کو حقائق کے برخلاف ایک نیا رنگ دیتی ہے۔ یہ محض تصورات کی فریب کاری ہے جو گذرے ہوئے وقت پر اثر انداز ہوتی ہے 12۔ تاریخ دان ہمیشہ گذرے ہوئے وقت کو اپنے بیان کے ذریعے حقیقی باور کرا دیتا ہے۔ تاریخ کا یہی کردار رہا ہے کہ قابل احترام یادگاروں کو بقول Hegel تاریخ کے عظیم لوگوں کے کارنامے قرار دیتی ہے۔ خوف و دہشت کی فضا بلاشبہ عزت واحترام کے منفی نقطۂ نظر کی حامل ہوتی ہے۔ یہ ایک قابلِ تقلید عمل ہے جو وابستگی کو سندِ جواز عطا کرتا ہے۔ ''مدحیہ کہانی میں مفروضے تاریخ کو حقائق کے اصل پس منظر تک لے جاتے ہیں'' 13۔

دورِ جدید کے مدح خواں تبصرہ کرتے ہیں کہ تاریخ کے مبصروں نے تاریخی مواد کو ادبی حیثیت سے ترتیب دیا ہے۔ یہ کہیں بہتر ہوتا کہ تاریخ کو قدیم ہندوستانی رواجوں کی روشنی میں موروثیت' حکایت اور تاریخ کے مجموعے کے طور پر دیکھا جاتا۔ اس طرح ثقافتی ماحول میں کسی فرد کی ذاتی نشان دہی بخوبی ہو سکتی ہے۔ درحقیقت یہی طریقۂ اظہار یونانی' فارسی' عرب اور یورپی

تحریروں کی مخصوص طرز ہے۔ کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ ہندوستانی تاریخوں کی تحریر کی واحد طرز صرف 'اتہاس پُران (قدیمی رواج) ہے۔ یہ بات پیشِ نظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ برصغیر کی تاریخی تحریروں میں ہند فارس کی کئی متصادم قدیمی روایات بھی شامل ہیں' اور ایسے گروپوں کی بیانیہ رسومات بھی موجود ہیں جن کو آدیباسی' دلت' سدرا' خانہ بدوش' اور جرائم پیشہ وغیرہ کے زمرے میں رکھا جاتا رہا ہے۔

Rankean کے نکتۂ نظر سے تاریخ نویسی نے ایک لمبا سفر طے کیا ہے کیونکہ اس میں ماضی کے ان واقعات کا ذکر ہوتا ہے جو جوں کے توں گذرے ہیں' یا پھر Collingwood کا یہ عقیدہ کہ تاریخ صرف گذرے ہوئے واقعات کی سوچ کا عکس ہوتی ہے۔ یقیناً ایسے بہت سے طریقوں میں جو ہندوستان کی تاریخ مرتب کرنے کے دوران اختیار کیے گئے نظریاتی غیر جانبداری کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ Cohn کی تحقیق کے مطابق خارجیوں اور مستشرقین نے ماضی کو ایک سنہرے دور کا حامل قرار دیا ہے 14۔ بہت سے دوسروں نے ہندوستانی تہذیب کو غیر جانبدار' پراسرار اور ماورائی بھی کہا ہے 15۔ سرمایہ دارانہ ذہنیت کے حامل تاریخ نویسوں نے نوآبادیاتی دور سے قبل حکومت اور افواج کے مابین ربط تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا مقصد ایسٹ انڈیا کمپنی کے مفتوحہ علاقوں میں مالیاتی وسائل کو فروغ دینا تھا تاکہ سمندری راستوں سے تجارت کو وسعت دی جاسکے 16۔ نوآبادیاتی دور کے مورخ نے قرونِ وسطیٰ میں فوجی خدمات کے رجحان میں کمی' بطورِ خاص اٹھارہویں صدی سے برطانوی معرکہ آرائی تک کی ذہنی بیداری پر زور دیا ہے 17۔ قوم پرست مورخ البتہ اپنے درخشاں ماضی کے پس منظر کو اولیت دینے پر مصر ہے۔

ہند فارس تاریخی دستاویزات کی اپنی ایک مخصوص ذہنی اور نظریاتی فضا ہے۔ قوت کے مراکز اور مفادات نے تاریخ کے دونوں رخ دکھائے ہیں۔ Barani کے کام کی تعریف کرتے ہوئے Elliot نے کہا ہے کہ فارس کی تاریخ نگاری کی روایات یورپی نظریات کے عین مطابق ہیں۔ Dodwell کے بقول قرونِ وسطیٰ کے برطانوی مسودات کے مقابلے میں اسلامی دستاویزات کہیں زیادہ بہتر ہیں جو بہت سے نامعلوم گوشوں کو بے نقاب کردیتی ہیں کیونکہ J.S.Mill, Elliot اور Dowson کے مطابق ہندوستان ایک غیر تاریخی تہذیب ہے 18۔ فارسی زبان کی ہند فارس کے تاریخی پس منظر کی حامل دستاویزات میں مذہبی اثرات نمایاں طور پر سامنے آتے

ہیں 19۔ بین السطور وہ سب بہر حال وہی کردار ادا کرتی ہیں جو محکوموں اور رعایا کا مقدر ہوتا ہے۔

ٹرک جب ہندوستان آئے تو مربوط اسلامی تاریخ کا ایک نظام بھی اپنے ساتھ لائے۔ 1206ء اور 1440ء کے دوران لکھی گئی ہندوستان کی تاریخ انہی اسلامی حوالوں پر مبنی ہے۔ ہندوستان میں اسلامی تاریخ کو بین الاقوامی تاریخ کا تسلسل سمجھا جاتا تھا20۔ ابتدائی اور وسطی لمحات آدم کی پیدائش اور محمدؐ کی نبوت پر مبنی تھے۔ ایک خود مختار خدا اپنے اختیارات بادشاہوں اور پیغمبروں کے باہمی تعاون سے مشروط کرتا ہے اور دنیا کو ایک ایسا میدان باور کراتا ہے جس میں نیکی اور بدی کی قوتیں باہم خونریز معرکہ آرائیوں میں مصروف ہیں 21۔

عربوں کی تاریخ نویسی کی روایات کے برخلاف جن میں مذہب اور تہذیب کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی تھی' فارسی میں تصورِ وطن کے قدیمی تسلسل کی بنا پر وطن کی اہمیت پر زیادہ زور دیا جاتا تھا۔ اسلامی روایات' نہ صرف فارسی تاریخ نویسی کی بنیاد سمجھی جاتی ہیں بلکہ اس میں اسلام سے قبل کا دور بھی بھرپور طریقے سے نمایاں ہوتا ہے' بطور خاص ساسانی طرز کی بادشاہت کا دور جو ماضی میں تیسری صدی تک جاتا ہے اور جو عرب قبائل کی مجلسِ مشاورت میں مساوات کے تصور سے قطعی میل نہیں کھاتا۔ تاریخ میں ریاست کو ابتدائی اور موثر حیثیت حاصل ہونے کے علاوہ تمام تواریخ کا مرکزی نکتۂ ارتکاز سمجھا جاتا تھا۔ ریاست کی بالادستی کے خلاف حرف زنی ممکن نہیں تھی اور ہر قسم کا باغیانہ اور سرکشی کا عمل' بشمول ریاست کے حق میں دستبرداری سے انکار کو بھی قابلِ نفرت سمجھا جاتا تھا۔ یہی روایات ہندوستان میں منتقل ہوئیں جس کے نتیجے میں قرونِ وسطٰی کے ہندوستان کا ریاستی نظریہ پروان چڑھا۔

چونکہ حاکمِ وقت کی ذات تمام حکمتِ عملی کا محور و مرکز ہوتی تھی اس لیے مورخ کے نزدیک تاریخ کے صفحات میں محفوظ انسانوں کے مخصوص نفسیاتی ردِ عمل کا جواز موجود تھا۔ Mukhia توجہ دلاتا ہے کہ تاریخ میں ایک مضبوط ریاست کی حمایت نے اسلام اور بادشاہت میں رقابت کے جذبے کو جنم دیا22۔ اصل میں فارسی دستاویزات بعض اوقات باقاعدہ بادشاہوں کی مدح وستائش پر مبنی ہوتی تھیں۔ Hardy کا اصرار ہے کہ ان کے ذریعے بادشاہوں کے حواریوں اور ان کے قابلِ احترام ساتھیوں کے رتبوں کی مخالفت کا تاثر پیدا ہوتا ہے' جو مقامی آبادیوں کے قبائلی سرداروں' رئیسوں' راجوں' کھٹ اور مقدموں پر مشتمل ہوتے تھے۔ ریاست کے باغیوں اور

انتشار پسندوں بشمول میواتیوں، راجپوتوں، بندیلوں، مراٹھوں اور دیگر کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور شدید تنقید کا نشانہ بنایا جاتا تھا۔

متعلقہ ادوار اور ان میں پیش آنے والے واقعات کے ضمن میں ان دستاویزات کی اہمیت پر تسلسل کے ساتھ تبصرے کیے گئے ہیں۔ مثلاً Barani اور Minhaj عالموں کے طبقے میں سے تھے لیکن انھوں نے متشددانہ معرکہ آرائیوں کی تعریف و توصیف کی ہے اور ان کی ترجمہ کی گئی تحریروں میں شاہی دربار کے زاویۂ نظر سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ حاکمیت اور انتقام ہمیشہ ایک مستقل وطیرہ رہا ہے۔ بدایونی البتہ دربار سے ہمیشہ علیحدہ رہا۔

مسلم ہند کے ایک قابلِ ذکر مورخ ضیاء الدین برنی نے 'فتاویٰ جہانداری' میں مذہب اور بادشاہت کو جڑواں کہا ہے' اس نے اسلام کی حفاظت کا ذمہ دار بادشاہ کو قرار دیا ہے۔ اس لیے فارسی کے تاریخی تذکروں میں بادشاہ کی ذات کو مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے' اس نظریہ کا اظہار Aron نے بھی یونانی مورخ Thucydides کے حوالے سے کیا ہے۔ تاریخ ہمیشہ سے واضح طور پر شہنشاہوں کی خودمختاری کی حامی رہی ہے۔ بعض مورخین نے Hardy کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ Barani کی تاریخ محض مذہب کے ایک شعبہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ Hasan کے مطابق Barani نے تاریخ کو مخصوص معاشرتی اصولوں کی سائنس کے طور پر دیکھا ہے' جس کی بنیاد مذہب یا روایات کے برعکس مشاہدات اور تجربات پر رکھی گئی ہے۔ بہرحال اسلامی روایات میں مذہب اور سائنس ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں اس لیے اس میں سے غیر جانبدارانہ تاریخ کشید کرنا آسان کام نہیں ہے۔ Barani کے نکتۂ نظر کے برخلاف Siddiqui نے تاریخ میں اشرافیہ کی طرف سے اسلامی اصولوں کی خلاف ورزی پر گہری نظر ڈالی ہے 23۔ ترکوں کی حکومت میں اشرافیہ کا نمایاں عمل دخل تھا' دسویں صدی میں اسلام کے نام پر ان کی جدوجہد کا منتہا ومقصود صرف اقتدار کا حصول تھا۔ منہاج سراج جزجانی سے خافی خان تک کے ہند فارس مورخین اسی نکتۂ نظر کے زیرِ اثر رہے۔ ترکوں نے ہندوستان کی طرف یا تو غوریوں کے ساتھ ہجرت کی یا منگولوں کے حملوں کے نتیجے میں۔ سلطانوں کے ملک اور ذاتی ملازمین عام طور پر ترک ہوتے تھے یا تاجک۔ وہ اپنی نسلی شناخت برقرار رکھنے کی کوشش میں ہندوستانی مسلمانوں سے تعصب اور حسد محسوس کرتے تھے خاص طور پر کم حیثیت لوگوں کے ساتھ 24۔

عرب کی تاریخوں اور حدیث کے ذخائر میں اسناد کا طریقہ دریافت کیا گیا' جس کے ذریعے ہر واقعے کے تمام مراحل اور ان کو قابلِ قبول یا نا قابلِ قبول تسلیم کیے جانے کے لیے اس کے اصل ذریعے کے بارے میں پوری معلومات حاصل ہو جاتی تھیں۔ اور راویوں کے واقعات سے تعلق کے تمام ذرائع اور مراحل ایک تسلسل کے ساتھ روایت کے ساتھ وابستگی کو سندِ جواز عطا کرنے کا باعث بن جانے کے علاوہ وضعی راویوں کی شمولیت قانونِ شہادت کے اصولوں کے تحت واضح طور پر خارج کی جا سکتی تھی۔ اس کے برعکس ہند فارس سے متعلق دستاویزات کے محرروں نے پہلے سے موجود بیانات پر انحصار کیا ہے اور کسی واقعہ کی اصلیت جاننے کے لیے کوئی شعوری کوشش نہیں کی جس کی وجہ سے بعد کی تحریریں بلا کسی شک وشبہ انہی ذرائع کی روشنی میں تخلیق کی گئیں۔ اسی طرح یحیٰی بن احمد کی تاریخِ مبارک شاہی میں تمام حوالے برنی اور امیر خسرو کی تحریروں سے لیے گئے ہیں۔

اس سے آگے آنے والی بحث میں کسی غیر متنازعہ فیصلہ تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے جس میں میواتیوں کے بارے میں منہاج سراج جز جانی کی طبقاتِ ناصری' ضیاء الدین برنی کی تاریخِ فیروز شاہی' تاریخِ فرشتہ' نظام الدین احمد کی طبقاتِ اکبری' یحیٰی بن احمد کی تاریخِ مبارک شاہی' عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ اور بابر کی تو زکِ بابری میں مندرج واقعات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ ان مورخین نے ترک سلطنت کے قیام کے ابتدائی دور تک بھی میواتیوں کا تصور' ریاست مخالف' عنصر کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔

منہاج سراج جز جانی (1193) نے البتہ بلبن کے دور میں اس کی میواتیوں کے بارے میں سیاسی حکمت عملی کے ضمن میں خاصے بہتر انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ طبقاتِ ناصری کو فارسی اور انگریزی مورخین نے زیادہ معتبر قرار دیا ہے 25۔ یہ قبل از تاریخ سے 1259ء/658ھ تک کی تاریخ ہے جو 1260ء میں مدون کی گئی۔ منہاج اور اس کے والد دونوں عہدۂ قضاۃ پر فائز تھے 26۔ سلطان ناصرالدین محمود نے اس کو پگڑی اور ایک گھوڑا تحفتاً دیا تھا وہ فوجیوں میں تبلیغ کا کام کیا کرتا تھا اور واضح طور پر بلبن کے لیے نا قابلِ قبول حقائق کی پردہ پوشی کیا کرتا تھا۔ منہاج بلبن کے لیے لکھتا ہے کہ وہ جنگ میں رستم اور سہراب کی مانند ہوتا تھا اور اس کا جسم بیحد تنومند تھا۔ بلبن کو قلعے اور سڑکیں تعمیر کرانے کا بیحد شوق تھا' وہ اپنے مذہب کے مخالفین' رئیسوں اور سرداروں

کی گرفت کرنے کا بھی شوقین تھا۔عرفان حبیب کا ایک غیر جانبدرانہ جائزہ اس نتیجہ تک رہنمائی کرتا ہے کہ منہاج، بلبن کا مدح خواں تھا۔

سلطان ناصرالدین محمود (66-1246) کے ایک وزیر کی حیثیت میں بلبن کو لامحدود اختیارات حاصل تھے۔ ناصرالدین کے دورِ حکومت میں وہ الغ خان کے لقب کے ساتھ اس کا نائب تھا، جس کا مطلب اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ سلطان کی جنگی مصروفیات کے دوران وہی دراصل سلطان بھی تھا۔الغ خان کو ریواڑی اور ہانسی کے علاقہ جات پر بھی اختیار حاصل تھا اور وہاں اس نے میواتیوں کے خلاف کئی بار مہم چلائی۔

میواتیوں کو دارالحکومت سے ملحقہ علاقوں میں خطرے کی علامت سمجھا جاتا تھا۔منہاج کے مطابق میواتی ہمیشہ حکومت کے اختیارات سے مخالفت پر کمر بستہ، شر پسند اور شرارت پر آمادہ رہتے تھے۔ یہ لوگ اراولی پہاڑ کے کوہ پایا پہاڑی سلسلے میں بود و باش رکھتے تھے۔ان کو شاہراہوں پر لوٹ مار کرنے اور مسلمانوں کا مال و اسباب چھین لینے والے کہا گیا ہے۔ میواتی ہریانہ کے گاؤں، شوالک پہاڑیوں اور بیانہ کے علاقوں پر حملے کرتے جہاں وہ کاشتکاروں کی ضروریاتِ زندگی، بطورِ خاص مویشی لوٹ لے جاتے تھے۔ منہاج ان کے ایک سردار ملکا کو شر پسند اور لٹیروں کا سردار کہتا ہے۔وہ اس کو سرکش، نافرمان، ملحد اور مغرور کہتا ہے۔وہ کسی کا اختیار تسلیم نہیں کرتا اور کسی بلا کی طرح خطرناک ہے 27۔ 1257ء میں ملکا نے ہانسی کے قرب و جوار میں بلبن کا اونٹوں کا گلہ اور بہت سے افراد پکڑ لیے۔ ملکا نے بعد میں وہ اونٹ کوہ پایا سے رنتھمبور تک کے علاقے میں ہندوؤں میں تقسیم کر دیے۔اس واقعہ کی وجہ سے الغ خان اور اس کے ملکوں، امراء اور فوج کے لیے مطلوبہ سامان کی رسد کے لیے مشکلات میں اضافہ ہوا مگر وہ منگولوں (جنھیں کسی اور جگہ چین کے کافر کہا گیا ہے) کے سندھ اور پنجاب کے علاقوں پر پیش آمدہ خطرہ کی بناء پر اینٹ کا جواب پتھر سے نہیں دے سکتے تھے۔

بلبن نے منگولوں کے حملوں سے نمٹنے کے بعد 1248ء میں اور دوبارہ 59-1258ء میں کوہ پایا اور رنتھمبور کے سرکش میواتیوں پر فوج کشی کی۔ منہاج لکھتا ہے:

> 20 جنوری 1260ء مطابق 4 صفر 658ھ الغ خان نے کوہ پایا پر حملہ کیا۔ پچاس کوس کی مسافت کے پہلے پڑاؤ پر پہنچ کر وہ سرکشوں پر

اچانک ٹوٹ پڑا۔ مسلمانوں نے پہاڑی علاقے کی وادیوں‘ دریاؤں اور چشموں کی سرزمین کے باسیوں کو مار ڈالا۔ الغ خان نے کوہ پایا پر بیس دن تک ہر طرف سے حملے کیے۔ پہاڑوں پر رہنے والے دیہاتیوں کی پناہ گاہیں چوٹیوں پر اس طرح واقع تھیں گویا وہ آسمانوں اور ستاروں کے پڑوسی ہوں۔ ان کی حیثیت سدِ سکندری جیسی تھی لیکن الغ خان نے ان کو بھی زیر کر لیا۔ وہاں کے تمام تر باشندے ہندو تھے جو چور اور لٹیرے تھے‘ ان سب کو قتل کر دیا گیا۔

الغ خان کا حکم تھا کہ جو مسلمان سپاہی کسی کا سر لائے گا وہ ایک تنکا انعام پائے گا اور جو کسی کو زندہ گرفتار کر کے لائے گا وہ دو تنکے پائے گا۔ الغ خان کے ان احکامات کی تعمیل میں اس کی فوج نے وادیاں‘ کھو اور غاروں کو کھنگال ڈالا اور بے شمار سر کٹی لاشوں کا ڈھیر لگا دیا۔ بطور خاص افغانوں نے پہاڑوں اور جنگلوں سے لاتعداد ہندوؤں کو گرفتار کر کے لانے میں بہت بہادری کا مظاہرہ کیا۔ ہر افغانی کسی ہاتھی اور بیل کی طرح تنومند تھا...... افغان فوجیوں میں تین ہزار پیادے اور گھڑسوار شامل تھے۔ پوری فوج ملک‘ امیر‘ ترک اور تاجک سپاہیوں پر مشتمل تھی اور سب نے نہایت بہادری کا ثبوت پیش کیا۔ ہندوستان میں مسلمان فوجوں کی آمد سے قبل کسی کو اس علاقے پر غلبہ حاصل کرنے میں کامیابی نہیں ملی تھی۔ وہ باغی ہندو جس نے اونٹوں پر قبضہ کیا تھا اپنے خاندان اور ڈھائی سو باغی ساتھیوں سمیت پکڑا گیا۔ ان سے شاہی اصطبل کے لیے ڈھائی سو گھوڑے اور پہاڑی باشندوں سے تیس ہزار تنکوں پر مشتمل چھ تھیلے حاصل کر کے شاہی خزانے میں بھیجے گئے۔

الغ خان نہایت بہادری اور جانفشانی کے ساتھ بیس دن میں یہ معرکہ سر کر کے دربار میں حاضر ہو گیا۔ اس کے اعزاز میں سلطان کی طرف سے حوض رانی سے متصل ایک عالیشان دربار منعقد کیا گیا۔ ملکوں‘ امیروں‘ دولت مندوں اور پہلوانوں کو ایک روز قبل خلعت سے نوازا گیا‘

دوسرے امراء اور ملکوں کے ساتھ الغ خان بھی خلعت زیب تن کیے ہوئے تھا اور زمین کو بوسہ دے رہا تھا28۔ جنگ میں شریک ہونے والے تمام شرکاء کو انعامات سے نوازا گیا۔

یقینی طور پر یہ ایک معمولی کامیابی تھی کیونکہ اس کے دو دن بعد ہی میواتیوں کے ساتھ ایک مذہبی جنگ چھڑ گئی: ''حوض رانی سے فوج ان احکامات کے ساتھ روانہ ہوئی کہ باغیوں کی فوری تباہی کے لیے ہلاکت خیز ہاتھیوں کو استعمال کیا جائے۔ خون کے پیاسے ترکوں نے باغیوں کو انجام تک پہنچانے کے لیے اپنی تلواریں سونت لیں۔ بے شمار باغی ہاتھیوں کے پیروں تلے روندے گئے۔ سینکڑوں ہندو باغیوں کی کھالیں بھس بھر کر شہر کے دروازوں پر لٹکا دی گئیں۔ ایسی عبرت ناک سزائیں اس سے قبل کبھی حوض رانی یا دہلی شہر کے دروازوں کے سامنے نہیں دی گئی تھیں' اور نہ اس سے قبل کسی نے ماضی میں اس قسم کے واقعے کا ذکر ہی کبھی سنا تھا'' یہ ساری تفصیل بخوبی ظاہر کرتی ہے کہ منہاج الغ خان کو ''دنیا کا بادشاہ'' باور کرتا تھا۔

لیکن میواتی بدستور مزاحمت کرتے رہے۔ منہاج لکھتا ہے کہ نئے سال (جنوری/فروری 1260ء 13 صفر 658ھ) میں الغ خان کو دہلی کے اطراف پہاڑیوں میں میواتیوں کو دبانے کے لیے روانہ کیا گیا (جو بھوتوں تک کو دہشت زدہ کر دیا کرتا تھا)۔ دس ہزار مسلح سوار اس کے ساتھ تھے۔ دوسرے ہی دن بے شمار دولت اور مویشی ان کے ہاتھ آئے۔

الغ خان کے ساتھ جنگ اور اس کی سخت سزاؤں کے باوجود باغیوں کے عزیز و اقارب تلواریں چھوڑ کر فرار ہونے میں کامیاب ہوئے اور کوہ پایا کے مختلف علاقوں میں روپوش ہو گئے۔ انھوں نے ایک بار پھر مسلمانوں اور دیگر لوگوں کو تنگ کرنا شروع کر دیا۔ ان کی پناہ گاہوں کا کھوج لگانے کے لیے جاسوس متعین کیے گئے۔ 24 رجب 658ھ' جولائی 1260ء کو الغ خان فوج اور امراء کے ساتھ روانہ ہوا۔ ایک ہی جست میں اس نے پچاس کوس سے بھی زیادہ کا سفر طے کر لیا اور اچانک ان پر جا پڑا۔ عورتوں اور بچوں سمیت بارہ ہزار افراد گرفتار کر لیے گئے۔ منہاج کے بقول اس طرح پورا پہاڑی علاقہ اسلام کی تلوار کے ذریعے محفوظ بنا لیا گیا اور بے شمار دولت اور جائیداد بھی ہاتھ آئی۔

ظاہر ہے کہ یہاں سلطنت اور ریاست کا استحکام اولین ترجیح ہے۔ سلطان کے باج گذاروں میں خان' ملک' امراء اور سپہ سالار شامل تھے۔ تمام سرکردہ لوگ اپنی دولت' جائیداد اور

گھڑسواروں کی تعداد کے مطابق مقامات کے حامل تھے۔خود سلطان کے پاس بیس ہزار غلام تھے29۔جنگی سازوسامان میں گھڑسوار' پیدل فوج' فصیل شہر میں بارود بھرنے والے' قلعوں اور پولیس چوکیوں پر متعین کرنے کے لیے عام افراد اور خفیہ ایجنٹ شامل تھے۔ان سب کے علاوہ رؤسا اور مذہبی پیشواؤں کی پشت پناہی بھی ان کو حاصل تھی۔رسومات کے ذریعے حکمرانی کے اختیارات بھی مستحکم تھے' اور بلبن کے عہد حکومت میں ریاستی رسومات کو ایک خاص اہمیت حاصل تھی۔خودمختاری قائم رکھنے کے لیے تحفے تحائف بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ان تحائف میں خلعت' امتیازی القاب' اعزازات' اراضیات اور مویشی وغیرہ کچھ بھی ہو سکتے تھے۔الغ خان نے منہاج کو گھوڑا' بہت سے گاؤں' چالیس غلام اور سلطان کی طرف سے ایک سو گھوڑیاں تحفے میں دیں۔ریاستی امتیازات قائم رکھنے کے لیے بھی کئی طریقے رائج تھے مثلاً ہاتھی صرف وہی مخصوص لوگ رکھ سکتے تھے جن کو بادشاہ کی طرف سے خصوصی اجازت حاصل ہوتی تھی۔مفتوحوں کے سرتن سے جدا کر کے کھال اتار کر ان میں بھس بھر دیا جاتا تھا۔جو لوگ قتل ہونے سے بچ جاتے ان کو گرفتار کر کے غلاموں کی منڈیوں میں فروخت کر دیا جاتا تھا۔

تاریخ نویسی ریاست کے تصور کا ایک ایسا عنصر تھا جس میں عربی اور فارسی سے مشتق ضرب الامثال کثرت سے موجود ہوتی تھیں۔میواتیوں اور بطور خاص ان کے لیڈر ملکا کو بدنام کرنے کے لیے منہاج کے بیانات محض اس کی ذاتی نفرت کے غماز ہیں۔ملکا اور میواتیوں کو ہم آہنگ کر کے ان کو شیطان کا رتبہ دیا گیا ہے30۔زہر آلود سانپوں کی عربی ضرب الامثال میواتیوں کے لیے استعمال کی گئی ہیں۔وہ لوگ اتنے خطرناک ہیں کہ اپنا زہر دوسروں کے جسموں میں منتقل کر دیتے ہیں۔فارسی دستاویزات میں تبدیلیوں کے سلسلے سے کہا گیا ہے کہ جنگ انتشار پھیلانے کا نام ہے اور اقتدار سماجی اقدار مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے۔

منہاج میواتیوں کا ایسا نقشہ پیش کرتا ہے جیسے وہ صرف حملے کر کے لوٹ مار کرنے میں ہی مصروف رہتے تھے۔وہ مویشیوں اور اونٹوں کے گلوں پر حملوں کو انکا مستقل مزاحمتی عمل اور تھمبور تک پھیلے ہوئے دیگر لوگوں میں جذبات بھڑکانے کا محرک قرار دیتا ہے جن میں زمینیں تقسیم کی گئیں۔اس حوالے سے کچھ ایسے امکانات کی نشان دہی ہوتی ہے جو بھٹی اور چوہان راجپوتوں کے ساتھ ان کے اتحاد پر دلالت کرتے ہیں۔فساد اور انتشار پھیلانے کا الزام بہر حال مناسب معلوم

نہیں ہوتا کیونکہ میواتیوں اور شوالک راجاؤں کے مابین جنگ میں تمام ذرائع استعمال کرنے کی حتمی اخلاقی وجوہات موجود تھیں۔ ایک ایسی متعین ریاست میں جس کی حدود طے شدہ ہوں، جرائم کی عمومی وارداتوں کا نظریہ ضرور قابلِ اطلاق ہوسکتا ہے۔ گوریلا طرزِ مبارزت آخری سیاسی حربہ ہوتا ہے۔ یہ مایوس کن لیکن فاتح ریاست کا شدت پسندانہ تجزیہ ہوتا ہے۔

ضیاء الدین برنی کی تاریخِ فیروز شاہی کئی اعتبار سے منہاج کی طبقات ناصری کا ہی تسلسل ہے، جو کم و بیش ایک صدی کے بعد 1358ء میں مکمل ہوئی 31۔ یہ دہلی کے سلطانوں کی تاریخ ہے جو 662ھ، 1266ء بلبن کے اقتدار سے شروع ہوکر فیروز شاہ تغلق کی حکومت کے چھٹے سال یعنی 758ھ، 1357ء تک کا احاطہ کرتی ہے۔ یہ ایک متاثر کن تحریر ہے جو فرشتہ اور نظام الدین احمد کے استفادہ کا ایک ذریعہ رہی ہے 32۔ Hardy اس کو محض مدح سرائی پر محمول کرتا ہے جو عموماً صرف حاکمِ وقت کے لیے مخصوص ہوا کرتی ہے 33۔ یہاں تک کہ Elliot بھی اس میں برنی کا ستائشی لہجہ محسوس کرتا ہے، اس میں حیرت کی بات بھی نہیں ہے کیونکہ وہ سلطان کے بعض اہم افسروں کا رشتہ دار تھا 34۔ مکھیہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر منہاج کی تاریخ کا طرزِ تحریر انسانی نفسیات کا تقاضہ ہے (جو اس کی فطرت کا حصہ ہے)، تو تاریخ، برنی کا طریقہ کار واضح کرتی ہے، جو انسانوں کی عبرت کے لیے کافی ہے۔ وہ واقعات کی ظہور پذیری کو سلطان کی فطرت کا حصہ بتاتا ہے جو اس کے تمام دورِ اقتدار سے مترشح ہوتا ہے 35۔

برنی اپنے کام کی ابتدا بلبن کی شخصیت اور اس کی سیاست کے مابین تعلق واضح کرنے سے کرتا ہے جو اس کے بائیس سالہ دورِ اقتدار میں کارفرما رہی۔ وہ امرائے چہل گانی میں بلبن کے عروج کا ذکر کرتا ہے کہ کیسے نئی ریاست میں بلبن نے اپنی فوج گھڑسوار دستوں کو منظم کیا۔ جیسے ہی اس کی جنگی استعداد قابلِ بھروسہ ہوئی ویسے ہی اس نے اپنی سلطنت میں وسعت اور اس کے استحکام کے لیے اقدامات شروع کردیے۔

برنی کا کہنا ہے کہ میؤ جو بدامنی کی ایک بڑی وجہ تھے، کو تباہ و برباد کرنا اس کی اولین ترجیح تھی 36۔ منہاج کے مقابلے میں برنی بلبن کے فیصلہ کن فوجی اقدامات کو حق بجانب قرار دیتا ہے۔ میؤوں کی کثرتِ آبادی کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ ان کے حوصلے بیحد بڑھ گئے تھے اور وہ شمس الدین التتمش کے بڑے بیٹے کی غیر ذمہ دارانہ حرکتوں اور چھوٹے بیٹے ناصر الدین جو بلبن کا پیشرو

تھا اور بیس سال کی عمر میں تخت نشین ہوا' کے بچکانہ طرزِ عمل کی بناء پر اپنی مفسدانہ عادتوں کی وجہ سے مستقل طور پر خطرہ بن چکے تھے۔ بحیثیتِ مجموعی پوری آبادی انتشار میں مبتلا ہو چکی تھی۔ برنی لکھتا ہے ''شمس الدین کی وفات کے بعد میؤ وں کی سرکشی کو کوئی نہیں روک سکا' جس کی بناء پر بلبن نے شہر چھوڑ کر باہر پڑاؤ کیا''۔

منہاج کی تحریر سے اخذ کردہ میؤ وں کے لیے' مفسد' کی اصطلاح زیر استعمال رہنے کی وجہ سے ان کے کردار کا یہ تاثر دائمی ہو گیا' ...... ''راتوں کو وہ شہر پر حملہ آور ہوتے' گھروں کو لوٹتے' شہریوں کو ہر قسم کی اذیت میں مبتلا رکھتے یہاں تک کہ وہ راتوں کو سو بھی نہیں سکتے تھے' انھوں نے دہلی کے مضافات میں گھروں کو مسمار کر دیا''۔ شہر میں داخلے کے تمام راستے بند کر دیے گئے' بد امنی کے باعث غلہ کے تاجر بھی یہاں آنے کی ہمت نہیں کر پاتے تھے۔ میؤ وں کو دارالحکومت کی بدامنی کا ایک اہم سبب بتایا گیا ہے۔ ان کی لوٹ مار کی وجہ سے شہر کا مغربی دروازہ مغرب کی نماز کے بعد بند کر دیا جاتا تھا۔ پنجاب سے آنے والا راستہ بھی بند کر دیا گیا۔ رہزنوں کے خوف سے مغرب کے بعد کوئی بھی حوضِ سلطانی پر یا اپنے بزرگوں کی قبروں پر جانے کی ہمت نہیں کرتا تھا37۔ شام کے وقت بہت سے میؤ حوض کے گرد جمع ہو جایا کرتے تھے جہاں وہ بہشتیوں کو تنگ کرتے اور خواتین کے کپڑے لے کر فرار ہو جاتے تھے۔ میؤ وں کے خوف سے دہلی شہر افواہوں کا مرکز بن گیا تھا38۔

یہ صورتحال محدود نہیں رہی' جاٹوں' کیتھاروں اور مراٹھوں کو بھی اس سے تحریک ملی اور وہ بھی اس نوعیت کی سرگرمیوں میں مشغول ہو گئے 39۔ ریاست کمزور اور غیر مستحکم ہو گئی' میؤ جارح کی حیثیت رکھتے تھے جو نوخیز ریاست کی جڑیں کاٹ رہے تھے۔ وہ فسادی تھے جو دہلی کے سلطانی انتظام کو تہ و بالا کرنے پر تلے ہوئے تھے' امن و امان قائم رکھنا جس کی ذمہ داری تھی۔ وہ شاہراہوں پر لوٹ مار کرتے جس کی وجہ سے تجارتی سفر متاثر ہوتے اور دہلی شہر محصور ہو کر رہ جاتا' عبادات اور زیارتیں ناممکن ہو جاتیں' کام دھندوں میں مصروف لوگوں پر حملے کرتے اور انتہا یہ کہ خواتین کے ساتھ زیادتی کے بھی مرتکب ہوتے۔

اس کے در پردہ واضح منطق موجود ہے: ریاستی اختیارات استعمال کرنے میں میؤ وں کا رویہ ہی اصل محرک تھا۔ فوجی حکمت عملی مرتب کرنے میں بلبن کو ایک سال کا عرصہ لگ گیا۔ اللہ کے

بندوں کو دشمن کے شر سے محفوظ کرنے میں سلطان کی تلوار نے اپنا بھرپور کردار ادا کیا۔ برنی جہاں میواتیوں کو شر پسند ثابت کرتا ہے وہاں اس کی وضاحت میں حقائق سے انحراف موجود ہے۔ تقابل سلطان کے ساتھ ہے جو امن کا سفیر ہے' شہر کو ان کے حملوں سے محفوظ بناتا ہے' قانون نافذ کرتا ہے' آبادی کو لٹیروں کے گروہوں سے تحفظ فراہم کرتا اور ایک محافظ کا کردار ادا کرتا ہے۔ درحقیقت ایک بڑی تعداد میں میؤوں کا قتلِ عام ہوتا ہے۔

میؤوں کا خطرہ اضافی فوجی کارروائیوں کا جواز فراہم کرتا ہے۔ افغانوں کی نگرانی میں گوپال گڑھ کے مقام پر ایک قلعہ اور شہر کے نزدیک کئی پولیس چوکیاں تعمیر کی جاتی ہیں اور زمینوں کی دیکھ بھال کے کئی منصوبے بھی ان کے سپرد کیے جاتے ہیں۔ برنی شہنشاہ کے اقدامات کے منفی اثرات سے قطعی طور پر صرف نظر کرتا ہے۔ حالانکہ اس بات کا اندازہ باسانی لگایا جا سکتا ہے کہ زرعی زمینیں قلعوں اور فوجی چھاؤنی کو رعایت مہیا کرنے کے لیے قبضہ کی گئیں۔ برنی بتاتا ہے کہ بلبن نے دوآبہ کی زمینیں' قصبات اور دیہات اپنے من پسند افراد کو اس اجازت کے ساتھ تفویض کیے کہ وہ بغاوت کے مرتکب افراد کو ہلاک کر دیں' ان کے گاؤں تباہ کر دیں' ان کی عورتیں اور بچے چھین لیں' جنگلات کا صفایا کر دیں اور ہر صورت میں باغیوں کا نام و نشان مٹا ڈالیں۔ کچھ اہم رؤسا کو بڑی فوجی امداد کے ساتھ اس کام پر لگایا گیا اور باغیوں کی سرکوبی میں کامیابی حاصل کی گئی۔ جنگلات کی کٹائی کے بعد لوگوں نے سکھ کا سانس لیا اور امن پسند شہری بن گئے۔ منہاج کی چھوڑی ہوئی کسر برنی پوری کرتا ہے: جو لوگ قانون نافذ کرنے پر متعین تھے وہی لوگوں کو لوٹنے اور قتل کرنے کے مرتکب بھی ہوتے تھے۔ جس کی وجہ سے آمدورفت کے راستے غیر محفوظ ہو گئے۔ دوآبہ کے علاقے میں قلعہ جلالی تیار کیا گیا جو 1242ء میں باغی میواتیوں کو دبانے میں مفید ثابت ہوا۔

تاریخی دستاویزات کے بین السطور معانی کا جائزہ لینے سے دورِ وسطیٰ کی ریاست کے قیام سے دیہاتی باشندوں' گلہ بانوں اور جنگلوں کے باسیوں کی زندگیوں پر پڑنے والے دور رس اثرات کا اندازہ بآسانی لگا سکتے ہیں اگر ہم بطورِ خاص تاریخ بننے کے دوران وقت اور حالات کے تقاضوں پر اپنی توجہ مرکوز رکھیں۔

میواتیوں کی شورش کو دبانے کے نام پر بلبن پر جنگلات کی کٹائی کی ذمہ داری بھی تھی' جس کے بارے میں ہمیں دورِ وسطیٰ کے ہندوستان کا مطالعہ کرنے کے دوران پتہ چلتا ہے۔ برنی لکھتا

ہے کہ اپنے اقتدار کے پہلے سال ہی اس نے میواتیوں کو ختم کرنے کے لیے دہلی کے اطراف میں جنگلات کی صفائی کا کام شروع کرا دیا تھا' جو پورے ایک سال تک چلتا رہا۔ دوآب کے علاقے اور ہندوستان بھر میں حکومت مخالف عناصر ان جنگلوں میں پناہ حاصل کر لیا کرتے تھے اور یہاں سے لوٹ مار' رہزنی اور ڈکیتیوں کی وارداتیں کرتے رہتے تھے۔ آگے چل کر 'فرشتہ' ہمیں بتاتا ہے کہ اطراف کے جنگلات آٹھ میل کے علاقے میں پھیلے ہوئے تھے۔ بلبن کے دورِ اقتدار سے ہم آہنگ انسان کی وحشیانہ جبلت' برنی کی تاریخ کے لب ولہجہ سے مطابقت رکھتی ہے۔ میؤوں کی سفاکانہ حرکات ریاستی کارروائی کا اولین محرک تھیں۔ فوجی کارروائی' جنگلات کی صفائی' لگان' مالیانہ اور آبیانہ کے اختیارات اعلیٰ طبقات کے شرفاء کو تفویض کرنا جو بادشاہ کا حق بھی مانا جاتا ہے' اور گاؤں کو تاراج کرنا سب کچھ جائز قرار دیا جاتا ہے۔ یہ سلوک رعایا کے ساتھ روا رکھا جاتا تھا جن کی دیکھ بھال اور فلاح و بہبود کا انتظام اسلامی نکتۂ نظر سے حاکمِ وقت کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

برنی کے تاریخی مخطوطوں میں بے شمار تضادات ملتے ہیں۔ سلطان جو عام آدمی کا محافظ اور امن و امان برقرار رکھنے کا ذمہ دار ہوتا ہے وہ قانون شکن ڈاکو کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ شہر اور جنگلات بھی اسی طرح ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں' شہر ایک نظام کے تابع ہوتے ہیں' قانون کے پابند' مہذب' جنگلوں کی دہشت سے خوفزدہ۔ جنگلوں کو صاف کر کے محفوظ بنانا حکومت کی بقا کے لیے لازمی ہوتا ہے۔ اس طرح مزاحمت کو کچل دیا جاتا ہے' حاکم کا دور مستحکم ہو جاتا ہے' امن اور قانون کی عمل داری قائم ہو جاتی ہے' کم از کم بلبن کی موت تک برنی کا یہی دعویٰ رہا ہے حالانکہ زمین' جائیداد اور جان و مال کے تحفظ کا تصور اور خود حکومت کے استحکام پر بھی کوئی اعتماد باقی نہیں رہتا۔

ہندوستان کی عمومی تاریخ کے موضوع پر Elliot کے نزدیک تاریخِ فرشتہ سے بہتر اور کوئی تاریخ نہیں۔ فرشتہ (b.1570) ایک شیعہ تھا جس کی ابتدائی زندگی احمد نگر میں گذری۔ وہ بعد میں بیجاپور چلا گیا جہاں بادشاہ نے اس کو جنوب کی تفصیلات سمیت ہندوستان میں مسلمانوں کی عمومی تاریخ لکھنے کا کام سونپا۔ وہ بعد میں ابراہیم عادل شاہ کے دربار سے بھی وابستہ رہا۔ فرشتہ شہر اور جنگل کے تصور کے ساتھ ساتھ سلطنت اور میواتیوں کے ادوار کے حوالے سے برنی کی تقلید کرتا ہے 40۔ فرشتہ اسی گھسے پٹے نظریے پر قائم رہتا ہے کہ میواتی انارکی پھیلانے والے عناصر ہیں: وہ

پرامن شہریوں کی دولت کی لوٹ مار اور غارت گری میں ملوث ہیں ۔ وہ مرکزی آبی ذرائع حوض شمسی اور مہرولی پر قابض ہو کر پرانے قلعے (لال کوٹ) کو پانی کی رسد میں رکاوٹ بن جاتے تھے اور بہشتیوں اور پانی بھرنے والی خواتین کو ہراساں کرتے تھے۔ وہ شہر کے مضافات میں واقع درویشوں کے مزارات پر جانے والے زائرین کو روک لیتے تھے۔ میواتیوں نے خوف و ہراس کی ایسی فضا قائم کر دی تھی کہ شہر کے دروازے ان کی وجہ سے بند کر دیے جاتے تھے۔

فرشتہ ہمیں میوات پر بلبن کے پہلے حملے 25 نومبر 1247ء (6 شعبان 646ھ) کی طرف متوجہ کرتا ہے: وہ قیدیوں کی ایک بڑی تعداد کے ساتھ واپس آتا ہے۔ سلطنت کی بنیادیں واضح طور پر قوت کے دوسرے متحارب مراکز سے نجات حاصل کر چکی تھیں، ریاست کی پالیسی اور ذات پات کی تقسیم ایک دوسرے سے مطابقت رکھتی تھیں۔ برنی کی وضع کردہ اصطلاح 'متامریدان' باغی میواتیوں کی علامت تھی۔ متامرید کی اصطلاح ایسے شخص کے لیے استعمال کی جاتی تھی جو غیر مطمئن' خودسر' باغیانہ روش والا' ڈاڑھی کے بغیر ہو' جو ایمان نہ رکھتا ہو اور جو ہر چیز اور ہر بات کی مخالفت پر کمربستہ ہو 41۔ اس نوع کے افراد پر مشتمل گروہ کو مفسد کہا جاتا تھا جو شر پسند' تخریب کار اور فساد پر آمادہ اور خیر کے خلاف ہوں۔ 'غیر' ہونا ایک مذہبی علامت تھی یعنی وہ لوگ جو اسلامی فوج کے مخالف ہوں۔ میواتیوں کو ہر صورت میں حکومتِ وقت کا مخالف گروہ سمجھا جاتا تھا۔ ریاست کے نکتۂ نظر کے مطابق ان کو سرکش اور نافرمان کہا جاتا تھا جبکہ باغیوں کو جنگ کے نظریہ سے دیکھا جاتا تھا۔

سلطنت کے زاویۂ نظر سے شہری نظم و نسق کا دیہات تک نافذ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ شرپسندوں کی گوشمالی ضروری ہوتی ہے' باغیانہ طرزِ عمل کو کچلا جانا لازمی ہوتا ہے 42۔ بارہ سال بعد 658ھ/1260ء میں بلبن نے رنتھمبور اور میوات کے پہاڑوں میں کارروائی شروع کی۔ فوج میں منادی کرادی گئی کہ ہر مردہ میواتی پر ایک تنکا اور زندہ گرفتار کر کے لائے جانے والے میواتی پر دو تنکے انعام دیے جائیں گے۔ اس انعام کے لالچ میں دشمن کے تین سے چار سو افراد تک روزانہ گرفتار کر کے لائے گئے۔ مسلح باغیوں کی سرکوبی کے بعد بلبن دہلی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ اگلے سال ایک بار پھر وہ اپنی فوج لے کر رنتھمبور اور سوالک کی طرف روانہ ہوا جہاں کے راجہ اور میوات کے راجپوتوں نے بغاوت شروع کر دی تھی۔ گھوڑ سواروں اور پیدل فوجیوں کی ایک بڑی تعداد نے

تمام دیہی علاقوں کو تاخت و تاراج کر دیا۔ میواتی پہاڑوں میں اپنی محفوظ پناہ گاہوں میں روپوش ہو گئے' جہاں تک پہنچنا آسان نہیں تھا۔ میواتیوں کے زیر قبضہ علاقے اور ان کی اکثر پناہ گاہیں ملیامیٹ کر دی گئیں۔ اس علاقے کو کئی ماہ تک تلوار اور آتش زنی کے ذریعے کنٹرول میں رکھا گیا۔ بالآخر کسی بہتری کی امید سے مایوس ہو کر وہ اپنی تمام قوت مجتمع کر کے پہاڑوں سے اتر کر سلطان کی فوج پر آ پڑے۔ اس محاذ آرائی کو بہت شدید بیان کیا گیا ہے۔ آخر بہ ہزار دقت اور خرابی بسیار بلبن غالب آیا اور دشمن پسپا ہونے پر مجبور ہو گیا۔ بہت سے بہادر مسلمان افسر اور دس ہزار ہندو قتل ہوئے۔ بہت سے عام سپاہیوں کے ساتھ ساتھ دشمن کے ڈھائی سو کے قریب سردار گرفتار کر لیے گئے۔ انھیں تھیلوں میں بند کر کے بادشاہ کے سامنے پیش کیا گیا جس کے حکم پر انھیں دہلی کے بازاروں میں قتل کر دیا گیا۔

برنی کے مقابلے میں فرشتہ ہمیں بلبن کے انتقام کی زیادہ عبرت ناک تصویر دکھاتا ہے۔ 664ھ/ 1265ء میں فوج کو میواتیوں کی باغیانہ سرگرمیوں کو کچل دینے کا حکم دیا گیا جو دارالحکومت کے جنوب مشرق میں واقع اسی میل کے علاقے میں پہاڑوں کے دامن تک پھیلے ہوئے جنگلات پر قابض تھے اور دہلی کے مرکزی دروازوں تک کارروائیاں کر رہے تھے۔ پہلے مرحلے پر ایک لاکھ کے قریب میواتیوں کو تہِ تیغ کیا گیا۔ حکومت کی عملداری احکامات کی تعمیل میں مضمر ہوتی ہے۔ اس کے عملی نفاذ کو ممکن بنانے کے لیے مزاحمتی نظام تشکیل دینا ضروری ہوتا ہے جو فوجی چوکیوں اور پولیس تھانوں کے ذریعے قائم کیا جاتا ہے۔ فوجیوں کو کلہاڑیاں اور دوسرا ضروری سامان مہیا کیا گیا جنھوں نے کم و بیش ایک سو میل کا علاقہ جنگلات سے صاف کر دیا۔ اس کے بعد مہرولی سے شروع ہونے والا پہاڑی جنگلات کا علاقہ نفع بخش زراعت کے لیے استعمال ہونے لگا۔

دہشت گردی' مقابلہ' مخالفانہ حرکات کو حدود میں رکھنا ریاست کی بقا اور استحکام کے لیے جاری جدوجہد کی حیثیت رکھتا ہے 43۔ فرشتہ ہو بہو برنی کے نقطہ نظر پر کاربند ہے۔ برنی کی طرح فرشتہ بلبن کے اقدامات کو اس کی سلطنت کی حدود میں بے تحاشہ اضافہ کی خواہش کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف مدافعانہ قرار دیتا ہے۔ فرشتہ بلبن کی بے شمار خوبیوں کی مدح و ستائش کرتا ہے اور اس کے عدل' دانش اور انتظامی قابلیت کو قابلِ تعریف گردانتا ہے۔ اس کے ذاتی کردار کو توڑ مروڑ کر پیش کرتا ہے' اس کے دور میں اس کے نزدیک ترین اور قابلِ اعتماد چالیس ترک سرداروں کے قتلِ

عام کہ سرے سے نظر انداز کر کے اس کو ایک نہایت قابل جرنیل کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔

فارسی کے تاریخی نوشتوں کی نوعیت بدایونی کے کام سے بخوبی واضح ہوتی ہے۔ ایک مبصر کے بقول بدایونی کی تاریخ، بہت سے اضافی حقائق رکھنے کے باوجود طبقاتِ اکبری اور تاریخ مبارک شاہی کا خلاصہ ہے44۔ بدایونی (b.1549) سلطان ناصرالدین محمود اور الغ خان کی باغیوں کے خلاف جدوجہد کی تفصیل پیش کرتا ہے45۔ کہا جاتا ہے کہ ان مہمات کے خاتمے پر بلبن نے سرزمینِ دوآب میں میوات کا علاقہ طاقتور گورنروں کو اس اختیار کے ساتھ دے دیا تھا کہ وہ باغیوں کا خاتمہ کر دیں، جن میں سے کچھ قتل کر دیے گئے اور بہت سے گرفتار ہوئے۔ اکثر فیصلہ کن تحریریں اس حقیقت کی عکاس ہیں۔ الغ خان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے ڈاکوؤں کی سرکوبی کے لیے دہلی کی پہاڑیوں کی طرف پیش قدمی کی۔ اس سلسلے کے محاورے اور ضرب الامثال منہاج سے اخذ کیے گئے ہیں۔

یحییٰ بن احمد، تغلق اور سیدوں کے دور میں میوات میں رونما ہونے والے واقعات کا حوالہ دیتا ہے۔ تاریخ مبارک شاہی، میوات میں سیدوں کی حکمتِ عملی کا ایک تنقیدی جائزہ ہے جو سلطان مبارک شاہ سے منسوب ہے (r.1421-33)۔ دراصل مذکورہ کتاب معزالدین کے وقت 838ھ/1434ء تک دہلی کے سلطانوں کی تاریخ ہے۔ Hardy تائید کرتا ہے کہ مخصوص احکامات کی روشنی میں لکھی گئی تاریخ کا غالب حصہ اقتدار کے حصول کی کشمکش اور اس کی بقا کی جدوجہد کی کہانیوں پر مشتمل ہے۔ دوسری بات یہ کہ یحییٰ عینی شاہدین اور ملازموں کی گواہیوں پر انحصار کرتا ہے، جو قطعی طور پر ناقابلِ اعتبار طریقہ کار ہے۔ واقعات کو 'آفاقی قوتوں کا فیصلہ' کے نظریہ کے تحت قبول کیا جاتا ہے جس کے پس پردہ واقعہ کا جواز ڈھونڈنے کی گنجائش نہیں ہوتی 46۔ Elliot البتہ یحییٰ کو ایک ایماندار اور ذمہ دار مبصر قرار دیتا ہے، اور رضوی اپنے تبصرہ میں کہتا ہے کہ وہ سیدوں کی جانبدارانہ توصیف نہیں کرتا47۔ تاریخِ فیروز شاہی اس اعتبار سے ایک اہم ذریعہ ہے کہ طبقاتِ اکبری اور تاریخ فرشتہ اسی کے اہم حصوں کا اعادہ ہیں۔ بدایونی کے کام کا بیشتر حصہ بھی یحییٰ کے نکتۂ نظر کی تائید ہے48۔

یحییٰ کے نکتۂ نظر کا سیاق وسباق دراصل بعد کے تغلقوں سے متعلق حقائق کی تلاش کی ایک دقیق جدوجہد کا درجہ رکھتا ہے۔ 1399ء میں سلطان ناصرالدین نصرت شاہ (فیروز تغلق کا پوتا) کو

اقبال خان کے ایک خفیہ منصوبے کی وجہ سے زبردست مشکل کا سامنا کرنا پڑا۔ نصرت شاہ کو شہاب خان میواتی کی سرکردگی میں میؤوں کے ایک گروپ کی مدد حاصل ہوگئی، جس نے اس کو سپاہی اور دس ہاتھیوں کی رسد مہیا کی۔ سلطان کو دہلی کا اختیار حاصل رہا اور اقبال خان نے فیروز آباد میں دارالحکومت قائم کرلیا اور بتدریج سلطان کو بے دخل کرتے ہوئے دہلی پر قابض ہوگیا49۔ ایک میواتی سردار بہادر ناہر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کی بالادستی تسلیم کرتے ہوئے اس کو دو ہاتھیوں کی پیشکش دی50۔ 1405ء میں اقبال خان خضر خان کے ساتھ ایک جنگ میں مارا گیا اور سلطان محمود شاہ تخت نشین ہوا۔ جب خضر خان نے فیروز آباد پر تسلط حاصل کرلیا تو سلطنت بحال ہوگئی اور 1414ء میں سیدوں کے دور کی ابتدا ہوئی جنھوں نے 1451ء تک حکومت کی مگر وہ گنگا دوآب تک محدود رہے۔

یحییٰ تغلق کے قتلِ عام کا ذکر کرتا ہے جو اس نے میوات میں برپا کیا۔ سلطان محمد شاہ نے میوات پر حملہ اور غارت گری 795ھ/1393ء میں کی 51۔ اس حملہ کا جواز بھی بہادر ناہر کے حملوں اور لوٹ مار کو بنایا گیا جو وہ دہلی سے ملحقہ دیہاتوں میں کرتا رہا۔ اس کی ناصرالدین نصرت خان کی تخت نشینی کی حمایت بھی میوات پر محمد شاہ کے حملوں کی ایک اضافی وجہ تھی۔ اس کے علاوہ بھی کوٹلہ کے مقام پر 1397ء میں ایک اور جنگ لڑی گئی۔

814ھ/1411ء میں سلطان محمد شاہ خان بہادر ناہر خان کے علاقے نارنول آیا اور غیر ضروری طور پر ہلچل مچادی۔ حاکمِ وقت کی ان کارروائیوں کو یحییٰ غارت گری اور لوٹ مار کا نام دیتا ہے۔ میواتیوں نے خود کو کوٹلہ کے قلعہ میں محفوظ کرلیا اور جھنڈے اٹھا کر جنگ کے لیے تیار ہوگئے، مگر وہ پہلے ہی حملہ میں شکست سے دوچار ہوئے اور ان کے پہاڑوں میں روپوش ہونے کے بعد بادشاہ کا جھنڈا لہرادیا گیا۔ سرہٹہ، تجارہ، کھرول اور دوسرے میواتی مراکز کو تباہ و برباد کرنے کے بعد سلطان دہلی لوٹ جاتا ہے۔ یحییٰ کے بقول ملک بدامنی اور افراتفری کا شکار تھا جس کو درست کرنا بادشاہ کی ذمہ داری تھی۔ مگر بعد از خرابیِ بسیار نتیجہ پھر بھی بڑے پیمانے پر علاقے سے ہجرت کی شکل میں برآمد ہوا52۔

ریاست کا اولین تصور امن وامان قائم کرنے کے بجائے لوٹ مار اور تباہی و بربادی کے ذمہ دار کی حیثیت اختیار کرچکا ہے، جس کا حوالہ یحییٰ نے میوات کی حاکمیت کے دوران سیدوں کے

حاکم خضر خان کے دور میں بھی دیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت مسلح بغاوت عام تھی۔ یحییٰ اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ حالات جنگ جیسے ہی تھے۔ کول' دہلی اور اٹاوہ کے علاقوں میں فتنہ وفساد کے خاتمے کے لیے ایک جیسے حملے کیے جاتے تھے۔ یحییٰ ہمیں بتاتا ہے کہ 824ھ/1421ء میں خضر خان نے دہلی پر تسلط حاصل کیا اور میواتیوں پر حملے شروع کر دیے 53۔ کچھ میواتیوں نے خود کو بہادر ناہر کے قلعہ میں محصور کر لیا اور کچھ نے جنگ میں حصہ لیا۔ کوٹلہ کے قلعے کا محاصرہ کر لیا گیا' میوؤں نے مقابلہ کیا لیکن ہار گئے' کوٹلہ قلعے کو تباہ کر دیا گیا اور میوؤ پہاڑوں میں روپوش ہو گئے۔

بہادر ناہر ہتھیار ڈال دیتا ہے اور گرفتار کر لیا جاتا ہے 54۔ جنگ اتنی آسان نہیں ہوتی اس جنگ میں ملک تاج الملک مارا گیا اور ملک سکندر کو وزیر یا وزیر اعظم مقرر کیا گیا۔

828ھ/1424ء میں سید مبارک شاہ (خضر کا جانشین اور لائق فرزند) بغاوت کی خبریں ملنے پر میوات کے لیے روانہ ہوا۔ سلطان مسلسل جنگ کرتا ہوا میوات کے مضافات تک پہنچ گیا۔ اس نے میوات کا معتد بہ حصہ تباہ کر دیا لیکن میواتیوں کو ختم نہ کر سکا۔ انہوں نے فوجی اہمیت کا علاقہ خالی کر دیا اور جھاڑ کے پہاڑوں کی محفوظ پناہ گاہوں میں خود کو روپوش کر لیا۔ خوراک کی کمی کے باعث مالِ غنیمت کے ساتھ فوج دہلی کی طرف لوٹ گئی۔

اگلے سال 829ھ میں سلطان نے ایک بار پھر میوات پر حملہ کیا۔ بہادر ناہر کے پوتے جلّو اور کدّو اور کچھ دیگر میواتیوں نے دستبرداری کی حکمتِ عملی کے تحت تجارہ سے دس میل مشرق میں واقع اندور کے مضبوط ترین میواتی قلعے کی طرف راہِ فرار اختیار کی۔ باغی لیڈر کچھ دن یہاں مقیم رہے' جب فاتح فوجوں نے اپنی قوت کا مظاہرہ کیا تب جلال اور قادر خان کو اندور سے الور کے پہاڑوں کی جانب دھکیل دیا گیا۔ اگلے دن ملک معظم نے اندور کا قلعہ مسمار کر دیا اور ان کے تعاقب میں الور کی طرف روانہ ہو گیا۔ جلو اور کدو گھیر لیے گئے اور کئی روز تک لگاتار حملوں کے بعد ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیے گئے۔ پناہ کی درخواست منظور ہوئی' کدو نے

اطاعت قبول کی لیکن ایک بار پھر پہاڑوں کی طرف نکل جانے میں کامیاب ہو گیا۔ مگر پکڑا گیا اور قید میں ڈال دیا گیا۔ میوات کا تمام علاقہ اور ملحقہ گاؤں اجاڑ دیے گئے۔ وہ اس وقت تک کوہ پایا میں مقیم رہا جب تک خوراک کے ذخائر نے ساتھ دیا55۔

بہادر ناہر کا بیٹا مبارک خان' جس نے اقبال خان کے تختِ شاہی کے دعویٰ میں اس کا ساتھ دیا تھا' قتل کر دیا گیا۔ بہادر ناہر کا پوتا قادر خان اور دیگر میو' جنہوں نے جونپور کے مقامی حاکم ابراہیم شرقی کے ساتھ اتحاد کر کے پیشکش سے انکار کر دیا تھا بھی اسی انجام سے دوچار ہوئے56۔ اس طرح دہلی کے سلطانوں کے ساتھ اتحاد کے مختصر زمانہ کا خاتمہ ہو گیا۔

سید مبارک کے ہاتھوں میواتیوں کے بے دست و پا ہونے کو یحییٰ' فرشتہ اور نظام الدین احمد نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے57۔ 1428ء میں فوج کے ساتھ ملک سرور الملک کو میوات میں بغاوت کچلنے کے لیے بھیجا جاتا ہے۔ وہ جنگلوں میں واقع کچھ قصبے اور گاؤں تباہ کر دیتا ہے۔ جلال خان میواتی' احمد خان' فخر الدین اور دوسرے سردار اپنی فوجوں اور گھوڑسواروں کے ساتھ اندور کے قلعے میں جمع ہوتے ہیں۔ نتیجہ کے طور پر میواتی ایک معاہدہ کرتے ہیں۔ جلال خان ملک سرور الملک کی اطاعت کا اعلان کر کے عقیدت کا اظہار کرتا ہے' تحائف اور غلام پیش کرتا ہے مگر بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ 836ھ/1432ء میں:

> سلطان نے عین میوات کے پہاڑوں میں پڑاؤ ڈالا۔ تاؤڑو کے قصبے تک مسلسل لڑائی جاری رہی۔ جب جلال خان کو اس کا علم ہوا تو اس نے اپنی فوج کے ایک بڑے حصے کے ساتھ خود کو اندور کے قلعے میں بند کر لیا۔ دوسرے دن جبکہ سلطان حملے کی تیاری کر رہا تھا' اس نے قلعے کے اندرونی حصوں میں آگ لگا دی اور خود کوٹلہ کی طرف نکل گیا۔ فوج نے گندم کے ذخائر' ملبوسات اور لمبے محاصرے سے نمٹنے کی غرض سے جمع کیے گئے ساز و سامان کو بچا لیا۔ سلطان نے اس کے بعد تجارہ کے قصبے کا رخ کیا اور میوات کا خاصا بڑا حصہ تباہ و برباد کر دیا۔ جلال نے دولت اور مطلوبہ ٹیکس کی ادائیگی کے بعد آخر کار شکست تسلیم کر لی58۔

بعض باتوں پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہے: ریاست کی تشکیل مزاحمت سے قطعی الٹ ہوتی ہے۔

نام نہاد باغی اور علیحدگی پسندوں کو ان کی اپنی زمینوں سے بیدخل کردیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ نذرانے دینے سے ہمیشہ انکار کرتے ہیں' اور یہ کہ میواتیوں کی حکمت عملی مایوسیوں کا نتیجہ ہوتی ہے۔ بادشاہوں کے لیے حکومت کرنا قابلِ قبول ترجیح کے علاوہ ایک مسلسل سزا ہوتی ہے۔ امن پسند آبادی کو تحفظ کا احساس دلانے کے لیے جارحیت کو طاقت کے ذریعے مستقل بنیادوں پر اطاعت میں بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مزاحمت کے ذریعے باغیوں کی سرکوبی اصل مقصود ہوتا ہے' ان کی کمین گاہوں کی تباہی اور ان کے عزائم پر لگاتار ضربیں لگانا ضروری ہوتا ہے۔ ریاست کے اختیارات کا معاملہ بہت نازک ہوتا ہے جس کے لیے لگاتار سفاکانہ کارروائی لازمی ہوتی ہے۔

میواتیوں کی پرتشدد تاریخ میں جداگانہ شناخت کا تصور فارسی تاریخ نویسی میں بین السطور برآمد ہوتا ہے۔ کوہ پایا پر بلبن کی یلغار' بعد میں آنے والے حاکموں کی طرف سے لگاتار اس کی پیروی کرتے رہنا' بہادر ناہر کے کوٹلہ جیسے طاقت کے مراکز کو تباہ کرڈالنا وغیرہ 59۔ تاریخ کے ایک پورے سلسلے میں الفاظ کی خوبصورت تراش خراش کے ذریعے یہی نکتہء نظر پیش کیا گیا ہے۔ میواتی ہرگز ترک افغان قوت کے مقابل نہیں' اس لیے تاریخ نویسی محض ریاستی زاویہٴ نظر کی عکاسی کرتی ہے۔

نظام الدین احمد کی طبقاتِ اکبری کے ذریعے میوات کا تصور ایک علامت کے طور پر سامنے آتا ہے۔ سلطنت کے مؤرخوں پر مغل تاریخ نویسی کے گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ ایک نظریہ کے مطابق طبقاتِ اکبری مرکزی مبصروں کی ایسی بُنت ہے جس کے ذریعے ال۔عطبی' حسن نظامی' منہاج' امیر خسرو' برنی' یحیٰی' فرشتہ اور دوسروں کے کیے ہوئے کاموں کو یکجا کیا گیا ہے۔ طبقات میں ہندوستان کی 377ھ/87-1086ء سے 1-1002ھ/1590ء (اکبر کی حکومت کے سینتیسویں سال) تک کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ ہندوستان کی اولین تفصیلی تاریخ ہونے کی بناء پر اس کو Elliot, Erskine, Lees, Tanking, Wolsely Haig اور بینی پرشاد وغیرہ بہت سے مورخین نے بیحد سراہا اور فارسی زبان کی ایک قابلِ اعتماد تاریخ اور

معلومات کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ بن 1590ء کے قریب لکھی گئی اس دستاویز نے بعد کے مورخین کے لیے حوالے کی کتاب کا کام دیا۔

خواجہ نظام الدین احمد (94-1551) اپنے قدیم روایتی علوم کی وجہ سے معروف تھا' جس کی بدایونی نے بھی تصدیق کی ہے۔ اس کا باپ ایک اہم سرکاری اہلکار تھا جو بابر کے دربار میں دیوان اور ہمایوں کے دور میں وزیر رہا ہے۔ نظام الدین اکبر کے دورِ حکومت میں بخشی رہا اور اس نے مغلوں کی گجرات کی فوجی مہمات میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کو میوات کے علاقوں کی طرح بطورِ خاص احمد نگر کے علاقے میں کولی اور گریشا کے علیحدگی پسندوں کی سرکوبی اور ملٹری پولیس تھانوں' قلعوں اور فوجی چھاؤنیوں کے قیام میں بڑی کامیابی حاصل ہوئی 60۔ برنی' فرشتہ' بدایونی اور یحیٰ کی طرح نظام الدین بھی بادشاہ کو ریاست کا محور و مرکز سمجھتا ہے۔ اس نے ہمیشہ پورے ملک میں ریاست کی وسعت اور مخالف بادشاہی و سرداری قوتوں کی سرکوبی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

میوات بہر حال لودھی دورِ حکومت تک بھی ایک آزاد اور خود مختار علاقہ رہا' دعویٰ کیا جاتا تھا کہ میواتیوں کے زیرِ نگیں ریواڑی' اور گوڑ گاؤں میں سوہنہ تک کے علاقے کے 1484 قصبے اور دیہات نے میوات کو وسعت عطا کی 61۔ مگر سلطانوں کو عارضی اختیارات حاصل ہوئے' کیونکہ میوات کی پندرہویں صدی کی تاریخ بھی گذری ہوئی مہمات کا ہی اعادہ رہا ہے۔

بہلول لودھی نے دہلی پر افغانوں کی حکومت قائم کی۔ اس کی پہلی پیش قدمی بھی میوات کی طرف ہی تھی۔ احمد خان میواتی جو اس وقت دہلی کے اطراف میں مہرولی سے لدھو سرائے تک حکومت کر رہا تھا' لودھیوں کی اطاعت پر مجبور کر دیا گیا' اس سے سات پرگنے لے کر تاتار خان کو دے دیے گئے جو اس وقت تجارہ کا علاقہ سنبھالے ہوئے تھا۔ احمد خان کے چچا مبارک خان کو سلطان کے دربار میں ایک مستقل آسامی سپرد کر دی گئی۔ 62۔ بہلول لودھی کی وفات کے بعد افغانوں کو اس علاقے میں میؤوں کی سرکوبی کے لیے تعینات کر دیا گیا۔ میؤ سردار ایک بار پھر خود مختار ہو کر مقامی گورنر کے ساتھ نبرد آزما ہو گئے۔ پندرہویں صدی کے وسط تک بیشتر علاقے مرکزی حکومت کے ساتھ معمولی تعاون کرنے کے لیے بھی آمادہ یا تیار نہیں تھے۔ 63۔ دہلی پر لودھی حکومت 20 اپریل 1526ء میں پانی پت میں بہلول لودھی کے پوتے ابراہیم لودھی کی شکست تک جاری رہی۔

بابر کا سوانحی تذکرہ ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے قیام کی انتھک جدوجہد کی آسان اور قابلِ فہم داستان بیان کرتا ہے۔ حالانکہ تزک بابری ترکی زبان میں لکھی گئی ہے لیکن اس کو فارسی طرزِ بیان کا تسلسل کہا جاسکتا ہے: ماحول' تصورات اور انتقام' مساوات اس میں بھی دہرائی گئی ہیں۔ زبان کی معمولی حرکت سے حملہ آور کو دفاع پر مجبور ثابت کر دیا جاتا ہے' اور زیردستوں کو جارح اور لٹیرے' حکومت کو ادا کیے جانے والے لگان اور محصولات سے منکر کہہ دیا جاتا ہے۔ بابر لکھتا ہے کہ میں جب بھی ہندوستان میں داخل ہوتا ہوں تو ہر بار جاٹ اور گوجر' جنگلوں اور پہاڑوں سے بڑی تعداد میں امڈ آتے اور بیل اور بھینسیں گھیر کر لے جاتے ہیں۔ یہ ہر اعتبار سے بنیادی پریشانی کا باعث عنصر ہے جو بڑی مشکلات پیدا کرتا ہے' اور ملک میں سخت ترین تادیبی کارروائیوں کا باعث بنتا ہے۔ پرانے وقتوں میں یہ اضلاع باہمی چپقلش میں مبتلا رہتے تھے اور حکومت کو بہت کم محاصل مل پاتے تھے 64۔ بابر کے جملے کی آخری سطور میں باہمی چپقلش کا ذکر ہے: ''موجودہ حالات میں جب میں نے تمام نزدیکی اضلاع فتح کر لیے' وہ اپنی پرانی روش پر لوٹ آئے ہیں''۔ ابراہیم لودھی کی شکست کے بعد بابر نے دہلی اور آگرہ تک رسائی حاصل کرلی۔ وہ لکھتا ہے: ''جب میں آگرہ آیا اس وقت موسم گرم تھا۔ وہاں سے پوری آبادی خوف سے فرار ہوگئی اور اپنے پیچھے خوراک کا ایک دانہ بھی نہیں چھوڑا تاکہ ہم اور ہمارے گھوڑوں کے لیے کھانے کو کچھ بھی دستیاب نہ ہوسکے۔ تمام دیہاتی ہم سے نفرت کی بناء پر ہماری اطاعت کے لیے تیار نہیں تھے۔ تمام گذرگاہیں مسدود تھیں 65۔ نئے حملہ آوروں کو جرائم اور جارحیت کا سامنا تھا۔

پانی پت کی فتح کے بعد بابر کی پہلی مہم میوات کے خلاف تھی۔ بابر کے مطابق: بہلول یا سکندر لودھی کے ادوار میں میوات ان کی عملداری میں شامل نہیں تھا' جس کو وہ کبھی فتح نہیں کر سکے مگر بابر کی یادداشتوں میں میوات سے حاصل ہونے والے محاصل کا ذکر موجود ہے۔ اس کے بقول حسن خان میواتی اور اس کے پرکھوں نے سینکڑوں سال تک میوات پر حکومت کی ہے اور برائے نام سلطانوں کے زیرِ اثر رہے۔ پہاڑی علاقہ ہونے کی بناء پر فتوحات کے ذریعے اور انتظامی سطح پر اس علاقے کو مسلسل کنٹرول میں رکھنا ممکن نہیں رہتا تھا 66۔ جب حسن خان نے اطاعت قبول کرنے سے انکار کر دیا تو بابر نے میوات میں لوٹ مار کے احکامات جاری کر دیے۔ بابر کے نقطہ نظر سے حسن خان ایک ناشکرا کافر تھا جس نے مغلوں کی حکومت کے مقابلے میں نچلے

درجے کی بغاوت کو ترجیح دی۔ اس نے اپنی طرف بڑھے ہوئے مہربان ہاتھ کو قبول نہیں کیا اور اس کے برخلاف تمام باغیوں کی کمان سنبھال لی۔

میواتیوں کی طرف سے بابر کی یکجہتی کی پیشکش کو مسترد کر دیا گیا۔ احمد یادگار، رانا سانگا اور حسن خان کی بغاوت کا ذکر کرتا ہے 67۔ بابر نے کافروں کے خلاف پہلا جہاد شروع کیا اور سیکری کے مقام پر پڑاؤ کیا۔ 17 مارچ 1527 کو آگرہ سے سینتیس میل مغرب میں راجپوتوں کے اتحاد جس میں 7 راجا، 9 راؤ اور 104 سردار شامل تھے کے خلاف خانوا کے مقام پر جنگ لڑی گئی۔ بابر نے نسبتاً بڑی فوج کا مقابلہ چھوٹی فوج کے ساتھ کیا۔ حسن خان اور اس کے حلیفوں کو شکست ہوئی۔ احمد یادگار کا کہنا ہے کہ حسن خان وہاں سے فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا لیکن بعد میں اپنے ایک ملازم کے ہاتھوں مارا گیا 68۔ اس کے بعد بابر نے میدانِ جنگ کا دورہ کیا جہاں جابجا بیانہ، الور اور میوات جانے والے تمام راستوں پر فرار ہونے والے جنگجوؤں کی لاشیں بکھری پڑی تھیں۔

بابر نے لکھا: میں نے میوات میں اصلاحات کا فیصلہ کیا، میوات پر سیاسی غلبہ کا آغاز راجپوت خانزادوں کے اتحاد کی شکست کے ساتھ ہوا۔ بابر نے الور میں پڑاؤ کیا جہاں تجارہ سے تخت گاہ منتقل کی گئی تھی۔ الور کا قلعہ فتح کر کے وہاں کا خزانہ اور دیگر ساز و سامان اس کے بیٹے ہمایوں کو دیدیا گیا۔ الور اور تجارہ کا علاقہ بابر کے دوسرے حلیفوں میں تقسیم کر دیا گیا اور کچھ پرگنے حسن خان کے بیٹے ناہر خاں کو عطا کیے گئے جس نے بابر کا وفادار رہنے کا حلف اٹھایا۔ اکبر نامہ میں لکھا ہے کہ میوات کا علاقہ تردی بیگ خان کے زیرِ انتظام تھا 69۔

مغلوں نے خانزادوں کے ساتھ باہمی تعاون کے فروغ کے لیے آپس میں رشتہ داریاں قائم کرنے کا ایک اور قدم اٹھایا۔ ان کو ایک علیحدہ علاقہ تفویض کیا گیا۔ ہمایوں نے حسن خان میواتی کے ایک بھتیجے جمال خان کی بڑی بیٹی سے اور صاحبِ اختیار ترک پیشوا بیرم خان نے چھوٹی بیٹی سے شادی کی۔ میوؤں کی ایک تاریخ کے مطابق خانزادوں اور میوؤں کے مابین مسلمانوں کی دوسری ذاتوں میں شادیاں شروع کرنے اور بہت سے اسلامی طور طریقے اختیار کرنے کی بناء پر فاصلے بڑھنا شروع ہو گئے 70۔ شیر شاہ افغان کے مختصر دورِ حکومت (45-1538) میں سرکارہائے جودھپور، ناگور، اجمیر اور میوات راجپوتانہ کے گورنر خواص خان کے حوالے کر دیے گئے 71۔ ہمایوں نے میوات کی جاگیر اپنے بھائی ہندال کو عطا کر دی۔

سلطنت کے دور میں کوئی بھی میواتیوں کی خودمختاری اور اقتدار سے بیدخلی بآسانی دیکھ سکتا ہے۔ پندرہویں صدی تک سلطنت کے اقدام اور میواتیوں کی خودمختاری کے درمیان کھینچ تان کی واضح کیفیت موجود رہی۔ میواتی سرداروں کے جنگجو اور قلعے ان کی ذاتی قوت کی علامتیں ہوا کرتی تھیں۔ ان تحریروں کے ذریعے میواتیوں کی خودمختاری سے محرومی اور دہلی کے حکمرانوں کے ساتھ تعاون کے بتدریج رونما ہونے والے عمل کی نشان دہی ہوتی ہے۔ میواتیوں کے اس طبقہ نے درباری سیاست کے ذریعے اپنی مزاحمت کی صلاحیت حاصل کرنا شروع کردی۔ مگر ان کے آپس کے اختلاف رائے کی وجہ سے اس میں کامیابی حاصل نہ ہوسکی۔

گذری ہوئی چند دہائیوں کے دوران برطانوی نوآبادیاتی ریاست اور ہندوستان میں تاریخ نویسی کے موضوع پر بہت موثر مباحثے ہوئے ہیں لیکن مغلوں کی شہنشاہی ریاست اور اس دور کے ذرائع موصلات پر بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ فارسی زبان میں دورِ وسطیٰ کے میواتیوں کے بارے میں طرزِ بیان وہی ہے جو انگریزوں نے انیسویں صدی میں روا رکھا۔ ایسی فہرستیں جو دیگر ذاتوں کے نمایاں طبقات کے لیے تیار کی گئیں، متعلقہ شعبوں کے لیے ناموزوں ثابت ہوئیں، جو نہ صرف نسلی طور پر معدوم ہوگئے بلکہ ان کی جگہ نئے حاکموں نے لے کر ان کی موزوں کی گئی فہرستوں کو غیر موثر بنادیا۔ لیکن مختلف زبانوں میں لکھی گئی دستاویزات کے مابین ہم آہنگی موجود رہی۔ میواتیوں کی باغیانہ روش کے متبادل برطانوی عمرانی علوم اور تاریخ نویسی کے شعبے پہلے سے ذہنی طور پر تیار تھے۔ انیسویں صدی کے دوران مغرب کے سائنس اور بغاوت کے مصفیٰ انقلابی خیالات کے ذریعے میوؤں کے سر پر دوبارہ جرائم پیشہ گروہ کا تاج رکھ دیا گیا۔



5

شاہی ریاست کی تشکیل اور مزاحمت

عنایت خان کے شاہ جہاں نامہ سے ایک اقتباس لے کر مغل ریاست کی تشکیل اور میواتی مزاحمت کے بارے میں گفتگو کا آغاز کرنا مناسب ہوگا کیونکہ یہ آنے والے موضوع کو گذشتہ باب سے منسلک کرنے کا باعث ہے۔ جو میواتی روایت میں درج کر رہی ہوں وہ اسی مقام (شمالی بھرتپور' آگرہ صوبہ) اور اسی دور سے متعلق ہے۔تحریری اور زبانی' وضاحتی اور اطلاعاتی اعتبار سے میواتی مزاحمت کے سوال پر دو مضامین قطعی متضاد منظر نامے پیش کرتے ہیں۔

شاہ جہاں نامہ کے مطابق:

> مرشد قلی خان حال ہی میں کاماں پہاڑی کے باغیوں کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوا ہے اور اس محاذ پر پہنچنے کے بعد اُن انتہائی اہم پہاڑیوں میں سے کسی ایک پر یا جنگلوں میں روزانہ حملے کر رہا ہے جہاں باغی چھپے ہوئے ہیں' وہ ان میں سے بہت سوں کو موت کے گھاٹ اتار رہا ہے۔ درحقیقت چند ہی دنوں میں اس نے 300 کو مار ڈالا اور 400 گرفتار کر لیے' جب کہ حکومت کی جانب سے غیاث الدین علی جو کہ سپہ سالار یمین الدولہ کا پوتا تھا' اپنے دیگر ساتھیوں کے ہمراہ گولہ باری کے ذریعے ہلاکتوں کے مزے لوٹ رہا ہے۔ باغیوں کے بچے کھچے افراد نے منتشر ہو کر فرار میں عافیت سمجھی اور خان اور اس کے سپاہی دربار میں واپس لوٹ آئے1۔

افسران شاہی ریاستی طاقت کے گھمنڈ کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ابتدا میں میؤ شاہی فوجوں کو شکست دے دیتے ہیں' لیکن وقتاً فوقتاً ہی سہی' فوجوں کی گولہ باری مغلوں کو فتح سے ہمکنار کرتی ہے۔

یہی اقتباس 6 ربیع الثانی 1060ھ' 8 اپریل 1650ء کے فوراً بعد باغیوں کو کچلنے کے لیے راجپوتوں کی فوج کشی کے بارے میں بھی تفصیلات فراہم کرتا ہے۔

> اِن دنوں' کاماں پہاڑی اور کوہِ مجاہد (جو دور رفیع الشان دار الحکومت اکبر آباد اور شاہ جہاں آباد کے درمیان واقع ہیں) کے بے حس میواتی اپنی وحشیانہ عادتوں کا مظاہرہ کررہے ہیں' وہاں کے جاگیرداروں اور اردگرد کے پرگنوں کے باشندے ان کی حرکتوں کی وجہ سے خود کو بے یارو مددگار محسوس کررہے ہیں۔ ظلِ الٰہی نے حالات کی روشنی میں راجہ جے سنگھ کے دوسرے بیٹے کرن سنگھ کو منصب کے ساتھ کاماں پہاڑی اور کوہِ مجاہد کے پرگنوں کی جاگیر مستقل مستقر کی حیثیت سے عطا کردی۔ اسی وقت راجہ کو حکم ہوا کہ وہ تباہی اور بربادی کے مستحق باغیوں کو فنا کردے۔ اس کے علاوہ ان کو بے دردی سے کچلنے کے بعد ہدایت ہوئی کہ اپنے علاقے کے باشندوں کو ان کی جگہ آباد ہونے کا حکم دے 2۔

آمیر کے راجپوت راجہ کو کاماں اور پہاڑی کے باغیوں کا سر کچلنا تھا' جس کے لیے راجہ جے سنگھ کو ہال کلیانہ کے پرگنے (چال کلانہ' سرکار نارنول' آگرہ صوبہ) کے انعام سے نوازا گیا جس کی مالیت ستر لاکھ تھی۔

تاریخ نویسی' تصاویر اور تعمیرات کے مختلف طریقوں سے یادگاریں تیار کی جاتی ہیں۔ تقریباً عید الفطر 1044ھ/ 27 مئی 1635 کی ایک تصویر میں شاہ جہاں بادشاہ (58-1628) بھرتپور میں روپ باس کی شاہی شکارگاہ میں ہرن کا شکار کررہا ہے۔ اس تصویر سے ہرن کے ذریعے جنگلی حیات کی کثرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس کے اندر جنگل اور میدان دونوں کو واضح کیا گیا ہے۔ تصویر میں بادشاہ کے سر پر نورانی ہالہ کی موجودگی سے اس کی خودمختاری کا بخوبی اظہار ہورہا ہے۔ اس کی بندوق کے نشانے پر ایک بے سہارا بھاگتا ہوا ہرن ہے جس پر اُمراء کی نگاہیں مرکوز ہیں۔ ایک کے

علاوہ باقی سب لوگوں نے وہ مخصوص پگڑی پہنی ہوئی جس کو شاہ جہانی پگڑی کے نام سے جانا جاتا ہے۔ منظر کے دور افتادہ حصے میں امکانی طور پر ہل چلانے میں مصروف کسان قوت کے مظاہرے کی ایک پرشکوہ تقریب میں رنگ بھر رہے ہیں۔ دیگر وجوہات کے علاوہ شاہی مشاغل میں شکار کھیلنا بھی سلطنت کی حفاظت کے لیے ایک ضروری امر ہے۔

مغل راجپوت اتحاد خود کو میوؤں سے محفوظ رکھنے کا باعث بھی ہے۔ شاہ جہاں کی جانب سے جے پور کے راجہ جے سنگھ کے نام ایک شاہی فرمان میں اس کو حکم دیا گیا کہ وہ مزاحمت کار میوؤں کو کاماں پہاڑی سے بے دخل کر کے، جاگیرداروں کو انہیں پکڑنے یا ہلاک کرنے کی ہدایت دے 3۔ اُن احکامات پر فوری عملدرآمد کے لیے دو ماہ بعد ایک اور فرمان جاری کیا گیا۔ 3 اکتوبر 1651ء کے ایک حکم سے ظاہر ہوتا ہے کہ کاماں اور پہاڑی کے مفسدوں کی جگہ وہاں راجپوتوں کو آباد کیا گیا۔ میوات پرگنہ میں شاہی فوج کے اختیارات جے سنگھ کے بیٹے کرت سنگھ (خافی خان کے کیسری سنگھ) کو میوؤں اور جاٹوں کو کچلنے کی ہدایت کے ساتھ تفویض کیے گئے 4۔ اس کے دائرۂ اختیار میں جے سنگھ کی جاگیر میں سے چوالیس محال تھے جن میں سے سینتیس ریواڑی، الور، تجارہ اور نارنول میں واقع تھے۔

میوات کا فوجی اہمیت کا علاقہ دہلی اور آگرہ کے درمیان واقع تھا جس کی بنا پر حکومت، فوج اور سرکاری خزانے کی نقل و حرکت کی اہم گذرگاہ پر ایک مستقل دردِسر بنا ہوا تھا، جس کی وجہ سے اس کی مکمل تباہی ناگزیر تھی۔ میواتیوں کی ایک کثیر تعداد کا مسلمان ہونا کسی اہمیت کا حامل نہیں تھا۔ مغلوں کا ہم مذہب ہونا ایک دوسرے کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں تھا۔ اس کے بجائے اہمیت اس بات کی تھی کہ قتلِ عام اور آبادیاں بسانے کے عمل ایک ساتھ کیسے جاری رکھے جا سکتے تھے۔ طاقت کے مرکزی ڈھانچے کے بارے میں تحقیق ادھوری ہوگی اگر اس کی راہ میں حائل رکاوٹوں کا ذکر نہ کیا جائے، یعنی میواتیوں کی پانچ پہاڑ کی لڑائی میوؤں کے پاہٹ قبیلے اور شاہ جہاں کی مغل فوج کے راجپوتوں کے مابین اس لڑائی کا احوال ہے جو سترہویں صدی میں لڑی گئی۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ جنگ کاماں پرگنہ کے گاؤں اجان گڑھ میں ہوئی جو اُس وقت صوبہ آگرہ میں ساہر سرکار کا حصہ تھا۔ اس قصے میں مربوط طریقے سے میوؤں کی شاہی قوانین کی پابندی اور اس کے نتیجے میں علاقے میں پیدا ہونے والی بربریت اور دشمنی کو بیان کیا گیا ہے۔

بحث کا آغاز تاریخی حوالوں کے ساتھ ہوا جو شاہی ریاست کے قیام سے علاقائی ریاست کی طرف منتقل ہو گیا۔ اٹھارویں صدی کی جے پور راج دھانی کی انتظامی دستاویزات کے ایک اگلے حصے میں میواتیوں کی تعمیرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ریاست کا عمومی منظر نامہ تاریخ نویسی اور انتظامی اور ایک میواتی حکایت کے ذریعے متوازن کیے گئے ہیں۔

ریاست کا قیام: مغل شہنشاہیت

مغلوں کی قائم کردہ شاہی سلطنت ہندوستان میں ترک افغان حکومت کے خاتمہ کا سبب بنی۔ فوجی مہمات کے بعد (پنجاب میں جاٹوں اور گوجروں کی طرح) انتظامی معاملات میں میوؤں کے بڑھتے ہوئے عدم تعاون کے نتیجہ میں ان کی خودمختاری کو شدید نقصان اٹھانا پڑا5۔ رئیسوں' راؤ' اور دیگر سرداروں پر مشتمل گذشتہ حاکموں کے ایک گروپ میں سے میؤ کاشتکاری کے نکتۂ نظر کے تحت اب صرف زمیندار ہو کر رہ گئے۔ اب ان کا شمار کسی طور بھی شاہی عمل داروں یا اشرافیہ میں نہیں ہوتا تھا۔ آئینِ اکبری کے ذریعے واضح ہوتا ہے کہ ان کی بے شمار زمینوں میں سے الور سرکار میں 43 میں سے 12 پرگنے' تجارہ سرکار کے 18 میں سے 14 پرگنے اور ساہر سرکار میں مجموعی طور پر کل 4 پرگنے باقی بچے۔ باقی ماندہ پرگنوں میں ان کی کوئی قابلِ ذکر زمینداری باقی نہیں رہی یہاں تک کہ ریواڑی اور نارنول سرکار میں بالکل نہیں6۔ وہ میوات کے علاقے میں اول نمبر کے کسان ہوا کرتے تھے اور جاٹوں' اہیروں' گوجروں اور میناؤں کے مابین واحد ذات پر مشتمل سب سے بڑا گروپ تھے۔

مغل سلطنت کی ہئیت ترکیبی پر تاریخی نوعیت کی جارحانہ بحثیں ہوتی رہی ہیں۔ یہ باب ختم کرنے سے قبل میں ایک بار پھر سوال کی اُس نوعیت پر آتی ہوں جو ہماری بحث کا موضوع ہے۔ وضاحت کی غرض سے؛ طارق احمد کی دلیل ہے کہ ریاست غریب پرور تھی: جاگیرداروں کے پاس فیصلہ کن اختیارات نہیں تھے' عدل کا ذمہ خودمختار قاضیوں کے پاس ہوا کرتا تھا' اور قانون کے محافظ اس بات سے باخبر رہتے تھے کہ کسانوں کی جانب سے کوئی غیر قانونی عمل تو نہیں ہو رہا ہے7۔ احمد' عرفان حبیب کے نتائج ترتیب دیتا ہے کہ مغل سلطنت بذاتِ خود استحصال کا سب سے بڑا ذریعہ تھی8۔ کچھ بھی سہی' مغل حکومت کی طرف سے محاصل کی باقاعدہ وصولی کا نظام بہرحال مزاحمت کا

سبب ضرور بنا' جیسا کہ علاقائی ریکارڈ' زرعی شعبے کی جانب سے مخالفت' تقدیسی نظریات اور عوامی روایات کے ذریعے واضح ہوتا ہے 9۔

مغلوں کے لیے زمینی اختیار بطورِ خاص بہت اہم تھا کیونکہ دوسری زرعی سلطنتوں کی طرح مغل بادشاہی میں زمین ہی محاصل اور اقتدار کا واحد ذریعہ تھی۔ حبیب قرار دیتا ہے کہ مغلوں کے برسرِ اقتدار طبقات نے فاضل پیداوار کے ذریعے بے پناہ دولت حاصل کر لی لیکن کسانوں کو بقا کی جدوجہد پر مجبور رکھا۔ مستقل دستور کے نفاذ کا مطلب تھا کہ لگان کی شرح کے اطلاق کا کسی سال کی فصل کی کوالٹی سے کوئی تعلق باقی نہ رہے۔ دستور العمل کا ضابطہ 1679ء میں جاری کیا گیا' جس میں انتہائی لگان کا دیرینہ مطالبہ شامل تھا10۔ اس کے علاوہ وقفے وقفے سے محاصل کی نئی شرح کا طریقہ بھی نافذ کیا گیا۔ کسانوں کی نچلی سطح کے قابلِ رحم حالات اور زرعی اشرافیہ کو قابلِ کاشت زمینوں' پیداواری صلاحیت' نئی نئی منڈیوں' سترہویں صدی میں افراطِ زر اور قابلِ قبول لگان کی شرح کے ذریعے فائدہ پہنچانے کے باوجود ذاتوں کی تخصیص کے عمل کو فروغ دیا گیا11۔ شہنشاہی دور میں شمالی ہند کے علاقے نے زرعی شعبے کی حیرت انگیز ترقی کا دور دیکھا۔ اکبر کے دور میں حکومت کے 144 مخالف پیدا ہوئے12۔ بعض علاقوں میں ٹیکس وصول کرنے کی کوشش کے دوران مغل اہلکاروں کو ہر بار مار پیٹ کا سامنا کرنا پڑا یہاں تک کہ بعض اوقات طاقت کا استعمال بھی ضروری ہو گیا13۔ ان وجوہات نے مغلوں کے شاہی اختیارات میں کمی کی رفتار کو تیز تر کر دیا14۔ شمالی ہندوستان میں منصب داروں کے خلاف زمینداروں نے کئی بغاوتیں کیں جنوب کے تلگو بولنے والے علاقوں میں معاشی مشکلات کی وجہ سے لٹیروں کے بہت سے گروہ پیدا ہو چکے تھے' جبکہ شمال مشرق میں کسانوں اور قبائلی مخالفتوں کی نہایت قدیم روایتیں قائم تھیں15۔ سترہویں صدی اور اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دور میں آگرہ' دہلی اور اجمیر کے تینوں مغل صوبوں میں جاٹ' میواتیوں' گوجروں' وٹیوں' ڈوگروں اور دیگر ذاتوں کے زرعی مخالفین کا دور دورہ تھا۔ ان کا مرکز برج' میوات اجمیر اور رنتھمبور کے علاقے تھے۔

1683ء'1704' اور 1709ء میں کسانوں اور زمینداروں کے مابین سخت محاذ آرائی رہی جب میناؤں' گوجروں' جاٹوں' نروکاؤں' گوجھاؤں' بیوروں' جادموں' سولنکیوں' تنواروں اور میوؤں نے بغاوت کر دی16۔ تمام گاؤں نے لگان ادا کرنے سے انکار کر دیا' شاہراہوں پر لوٹ مار کی'

گاؤں کے گاؤں لوٹ کر ان پر قبضہ کرنے کے علاوہ تاجروں کو لوٹ لیا۔ رانا تبصرہ کرتا ہے کہ میوات ایسا علاقہ تھا جہاں بیانہ' نگر' ساہر' کھوہری رانا اور کول وغیرہ کے زمینداروں اور مخالف کسانوں کے مابین بڑے پیمانے پر معرکہ آرائیاں ہوئیں۔

ریاست کا قیام: راجپوت سلطنت

مغلوں کی فتوحات' آمیر میں راجپوت سلطنت کے قیام کا سبب بنیں۔ جے سنگھ کو 1631ء میں اکبر آباد (آگرہ) کا صوبہ دار اور متھرا کا فوجدار مقرر کیا گیا17۔ 1640ء کے بعد اسے مرزا راجہ کہا جانے لگا۔ آمیر کے راجہ نے بتدریج علاقے حاصل کیے: 1643ء میں اس نے تنخواہ جاگیر میوات میں 14 پرگنے حاصل کیے جس کا مطلب ہے تنخواہ کے بجائے زمین18۔ 1661ء میں اورنگزیب نے اس کو 7000 سپاہی اور 7000 سوار کے بلند ترین منصب پر فائز کیا۔ اپنی موروثی جاگیر کے علاوہ جے سنگھ نے دوسرے مسلمان منصب داروں سے اجارہ پر بہت بڑا علاقہ بھی حاصل کیا۔ 1650ء میں اس کی جاگیر کی مالیت 82 ملین دام تھی۔

جے پور راج کے میوات پرگنہ میں کھوری' پہاڑی' غازی کا تھانہ' جلالپور' موج پور' وزیر پور' اٹیلا بھابڑا' پراگ پور' پنڈیاں اور ہرسنہ شامل تھے19۔ اس علاقے کا بیشتر حصہ ذیلی معاہدوں کے تحت کچھواہا راجپوتوں' بطور خاص نروکا راجپوتوں کو جاگیر میں دیا گیا۔ ابتدا میں آمیر راجہ کے پاس صرف لگان وصول کرنے کا اختیار تھا اور انتظامی امور بدستور مغل حکمرانوں کے پاس تھے۔ بہرحال بعد میں اس نے مغل پرگنوں پر فوجداری اور تھانیداری کے دونوں اختیارات حاصل کر لیے اور پورے میوات کے لیے ایک فوجدار تعینات کر دیا20۔ موخرالذکر نے پولیس چوکیاں قائم کرنے کا بندوبست کیا۔

جے سنگھ نے 1727ء میں جے پور شہر کی بنیاد رکھی۔ سوائی جے سنگھ کے دورِ حکومت (1688-1743) تک جے پور راج مزید طاقتور ہو گیا اور زیرِ نگیں علاقے میں تنخواہ جاگیر' انعام اور اجارہ کے ذریعے مزید وسعت ہوئی۔ اٹھارویں صدی کی پہلی چوتھائی میں مغلوں کی حمایت سے میوات کے کئی پرگنے اجارہ پر حاصل کیے گئے21۔ اس وقت تک جے پور مغل اور غیر مغل سیاسی اتحاد کا مثالیہ تھا؛ جو درباری رسوم میں مختلف نسلوں کی ثقافت' زبان اور مختلف مذہبی نظریات پر

مبنی تھا۔ حکمرانوں کی حکمت عملی سے ریاست جے پور کی غیر معمولی وسعت' جے پور کے ریکارڈ سے ثابت فارسی کے بجائے مقامی زبان کا فروغ' ریاست کا ایک معاون کی حیثیت حاصل کرنا' اور سترہویں صدی کا قومیت پر مبنی مختلف نسلوں کا باہمی میل ملاپ' جس کو تلسی داس کی قومی شاعری کے ذریعے فروغ حاصل ہوا22۔

جے پور ریاست نے اپنے دائرۂ کار میں راجپوت نسل کے ارکان کو فوجی علاقوں میں لگان اور محصول کی وصولی کے فوجداری اختیارات تفویض کر کے تمام محدود علاقائی قوتوں کا مکمل خاتمہ کر دیا23۔

اس صورتحال میں راجپوت بہت زیادہ طاقتور ہو گئے اور یہاں تک کہ گھوڑے رکھنے کا حقدار صرف راجپوتوں کو ہی قرار دیا جانے لگا۔ گھوڑے اس وقت سماج میں نمایاں حیثیت اور وقار کی علامت مانے جاتے تھے۔ یہ صورت علاء الدین خلجی کے دور کے رواج کا تسلسل تھی جب گھوڑے پر سواری کرنے والے زمیندار کو ایک خاص شان کا مالک سمجھا جاتا تھا۔ یہ راجپوت گھڑ سوار کی مانند نہیں تھا بلکہ انھیں گھوڑوں پر اجارہ داری حاصل تھی' جو اس وقت تک میو ؤں اور جاٹوں کے لیے وقف تھی۔ گویا بطور مثال ہمیں منہاج کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ میواتیوں کے پاس تیرہویں صدی کے دوران بھی گھوڑے موجود تھے۔ جس وقت ان کا سردار ملکا گرفتار ہوا تو شاہی اصطبل کے لیے 142 گھوڑے حاصل ہوئے۔ اکبر کے زمانے میں لکھی گئی ایک میواتی روایت میں میو جنگجو ہیرو کو بیشتر وقت گھوڑے پر سوار بتایا گیا ہے24۔ 1709ء میں نوگاؤں کے باغی میواتیوں کو دوسرے سواروں کے ہمراہ لوٹ مار کرتے ہوئے انتشار پیدا کرنے کا سبب بتایا جاتا ہے۔ گھوڑوں کے حصول اور استعمال کو ریاست جے پور میں محدود کر دیا گیا؛ بعد کے ایک شاہی فرمان کے ذریعے اہیروں اور میوؤں کے گھوڑوں پر سواری کرنے پر مکمل پابندی لگا دی گئی۔

راجپوت ریاست کے قیام کے عمل کے دوران حاکمیت کے منصب کے حامل کئی گروہوں مثلاً میو' جاٹ اور بھیلوں کو جبراً ان کی ملکیت سے محروم کیا گیا۔ راجپوت سرداروں نے جے پور اور بوندی کے مینا اور بھیل حاکموں کی ہزیمت کے لیے دھوکہ دہی اور فریب کاری سے کام لیا۔ بعد کے دور میں Charan نے راجپوتوں کی موروثی رسومات کی روایتوں میں مبالغہ کی حد تک اضافہ کیا اور ابتدائی انیسویں صدی میں کرنل ٹاڈ نے راجپوتوں کے سلسلے سے اس حقیقت کو سنوارنے کی کوشش

کی25۔ مینا اور بھیل حکمران گروپ کو راجپوتوں نے در بدر کر دیا کیونکہ مینا مغل سلطنت کے دمساز تھے۔ مینا بہر حال اہیروں کی طرح کسانوں کے ایک اہم گروپ کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کو گاؤں میں اہم اختیارات سونپے گئے اور دیہی طبقات میں پٹیل کا درجہ دیا گیا26۔ ایسی کوئی مصالحت میواتیوں کے ساتھ نہیں گئی۔

سترہویں صدی اور اٹھارویں صدی کے ابتدائی حصے میں جاٹوں اور نروکا راجپوتوں کے عروج کے زمانے میں (جے پور کی ایک ذیلی شاخ) الور اور بھرتپور کی بادشاہتوں میں میو زمینداروں کی حیثیت کو مزید کم کر دیا گیا27۔ نئے زمینداروں نے جو بھومی کہلاتے تھے ان کی تخریبی سرگرمیوں اور امن وامان بحال کرنے کی آڑ میں سرکش میوؤں کی زمینوں پر قبضہ کر لیا۔ مثلاً کھوہری پرگنہ کے گاؤں ٹیکٹ پورہ' بھاڈا' ٹوڈر پور' پران ناتھ' دیساچھ' جے سنگھ پورہ اور رام سنگھ پورہ کے زمینداروں کو اس وجہ سے بے دخل کر دیا گیا کہ وہ جاگیرداروں کو لگان ادا نہیں کر رہے تھے۔28 Bhardwaj کا کہنا ہے کہ طاقت کے ذریعے مجبور کیے گئے بہت سے زمینداروں کو خود کاشت کرنے والے کسانوں کی حیثیت سے زمین کی ملکیت دے دی گئی29۔ نئے گاؤں وجود میں آنے اور پرانے گاؤوں کی بحالی کے بعد نئی زمینداریاں وجود میں آئیں۔ نئی زمینداریاں گاؤں میں مختلف نسلوں کے باہمی اختلاط کی بنیادوں پر قائم ہوئیں۔ جاٹوں' اہیروں اور گوجروں کی میوؤں کے گاؤں میں آباد ہونے کی حوصلہ افزائی ان کے نسلی امتیاز کے تصور کا خاتمہ کرنے کے نظریے سے کی گئی۔ کسانوں کی ایک بڑی تعداد کو زمینیں آباد کونے کے لیے دوسرے علاقوں سے بلایا گیا جنہیں ''پاہی'' کہا جاتا تھا30۔

زیر کاشت رقبہ کنوؤں کی کھدائی کی وجہ سے قابلِ ذکر حد تک وسعت اختیار کر گیا اس کے باوجود صرف زرعی معاشرے کے نمایاں افراد کو ہی فائدے مل سکے۔ باقی ماندہ کسان بدستور موسم کے اتار چڑھاؤ' فصلوں کی کمی زیادتی اور قحط سالی کے رحم وکرم پر ہی رہے 31۔

کسانوں کو قلعے کے ساتھ ساتھ رعایتی اور رعیتی کے زمرے میں رکھا گیا جن سے منظورِ نظر اور پالتی یا آسامی کی مراد لی جاتی تھی۔ کاشتکاروں میں اونچی ذات کے برہمن' راجپوت' مہاجن اور گاؤں کے مکھیہ' پٹیل' چودھری' قانون گو اور پٹواری وغیرہ شامل تھے۔ حالانکہ پرگنوں اور ربیع و خریف کی فصلوں کے مابین محاصل اور لگان کی شرح مختلف ہوتی تھی' مگر رعائیتوں کو زمین پر

امتیازی حقوق حاصل ہوتے تھے۔ زمین پر حقوق کے انتظام کے تحت انھیں صرف فصل کا ایک چوتھائی دینا ہوتا تھا۔ وہ لوگ عام طور پر بڑی خاندانی ملکیت کے مالک ہوتے تھے' محنت کشوں کو ملازم رکھ سکتے تھے' مویشی اور دیگر سامان فروخت کرسکتے تھے جن سے ان کو معقول آمدنی حاصل ہوتی تھی32۔ رعیتی کمتر ذاتوں کے جاٹ' میو' اہیر' گوجر اور مینا وغیرہ ہوتے تھے۔ ان کی اکثریت گاؤں کے مہاجن' زمیندار' پٹیل اور دوسرے رعایتی طبقے پر انحصار کرتی تھی؛ جو انھیں قرض' بیل' ہل' بیج اور فصل کے لیے دوسری ضروریات مہیا کرتے تھے۔ وہ لوگ عام طور سے بٹائی کی بنیاد پر کاشت کرتے تھے' لیکن اکثر زمینوں کے مالکان ان کو زندگی کی بقا کے لیے ضروری اجناس تک سے محروم رکھا کرتے تھے۔

رعیتی طبقے کے حالات نمایاں طور پر قابلِ رحم تھے۔ ان پر لگان کی غیر معمولی شرح عائد کی جاتی تھی۔ انھیں اپنی کل پیداوار کا 40 سے 50% حصہ ریاست کو ادا کرنا پڑتا تھا اور گاؤں کے دیگر اخراجات خود انھیں ہی برداشت کرنے پڑتے تھے34۔ لگان کی شرح مقرر کرنے اور محاصل جمع کرنے' مالیات کے اہلکاروں اور چوکیداروں کی تنخواہیں' سلامیاں اور نذرانے' رسومات کی ادائیگی' میلے ٹھیلوں کے اخراجات' سفر زیارات' دیوان کے دفتر کی دیکھ بھال' مکانات اور شادی پر ٹیکس' ایندھن کے لیے لکڑی اور چراگاہوں تک رسائی کے لیے اضافی محاصل بھی ان کے اخراجات میں شامل ہوتے تھے۔ ان کی خلاف ورزی لگان اور محاصل کے ضابطوں کی خلاف ورزی ہوتی تھی۔

قحط سالی عام طور پر جاری رہتی تھی۔ 1665,1694-95,1704-5,1709, 1716-17 اور 1724 میں فصلیں تلف ہونے کی وجہ سے بڑے پیمانے پر انخلاء آبادی اور ہجرتیں درپیش ہوئیں۔ مہنگائی کے علی الرغم بڑھتے ہوئے مطالبوں کی وجہ سے کسان طبقے کی استطاعت اتنی کم ہو گئی کہ ان کے لیے واجبات کی ادائیگیاں ناممکن ہو گئیں' اور بڑھتے ہوئے قرضے' مہاجنوں پر انحصار اور لگان کی ادائیگی سے مسلسل انکار کی نوبت آ گئی36۔ پرگنہ کے نچلی سطح کے ملازمین کو محاصل ادا نہ کرنے کی وجہ سے بار بار بے دخلی کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ نوائی میں راجپوت زمیندار گرفتار کیے گئے پٹیلوں کو صرف اس شرط پر رہا کرتے تھے کہ وہ واجبات میں وصولی کی کمی پوری کریں گے۔ اسی طرح مالرنا کے کسان اجارہ داروں پر غیر قانونی وصولیوں کا الزام لگاتے تھے37۔ بعض علاقوں کے اڑھ سٹہ ریکارڈ کے ذریعے اہیروں کے مقابلے میں میوؤں کے

ساتھ ناانصافی اور حاسدانہ سلوک کا پتہ چلتا ہے کیونکہ اہیر نسبتاً کم شرح سے لگان ادا کرتے تھے۔ کھوہری پرگنہ کے بارہ دیہاتوں کے میؤوں نے آمیر کے راجہ سے شکایت کی کہ وہ اس علاقے کے اہیروں کے مقابلے میں زیادہ شرح سے لگان ادا کرنے پر مجبور ہیں 38۔

انتظامی دستاویزات واضح کرتی ہیں کہ مغل اور راجپوت دانستہ طور پر میوات میں میؤوں کی نمایاں حیثیت کو تباہ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ بھردواج 'میؤ زمینداروں کی سماجی اور معاشرتی حیثیت کو نقصان پہنچانے کے لیے آمیر راجہ کی مربوط کوششوں پر تبصرہ کرتا ہے۔ وہ اس کا مقصد یہ بیان کرتا ہے کہ وہ علاقے کے کچھواہا راجپوتوں کے خلاف موثر مزاحمت کے قابل نہ رہ سکیں۔ مغلوں اور راجپوتوں کی اس حکمت عملی کے سبب میؤوں کی حیثیت تیسرے اور کمتر درجے کے کسان مالکوں جیسی ہوگئی۔ اس کے برعکس علاقے میں نروکا اور جاٹ بتدریج ایک قابلِ ذکر حیثیت حاصل کرتے گئے۔ طاقتور جاٹ زمینداروں کو بڑی تعداد میں قلعوں اور پولیس چوکیوں کا انتظام کرنے پر مامور کردیا گیا۔ جاٹ اور نروکا دونوں کو میؤ زمینداری پر بالادستی حاصل ہوگئی اور مالگذاری پر باقاعدگی سے عمل درآمد شروع کردیا گیا' جبکہ میؤ ان کا مقابلہ کرنے کی حالت میں نہیں تھے۔ جاٹ اور نروکاؤں کے مقابلے میں وہ کمزور وسائل والے چھوٹے زمیندار تھے۔ اپنے موثر دفاع کے لیے مضبوط قلعے بھی ان کی دسترس میں نہیں تھے جس وجہ سے وہ دوسرے کسانوں کو ریاست کے خلاف آمادہ نہیں کرسکتے تھے۔

بدقسمتی سے کچھواہا حاکموں کی توقع کے مطابق جے پور جاگیر کے ذیلی مالکان بھی ان کی ہمنوائی پر آمادہ نہیں ہوسکے۔ لیکن بعد میں عارضی جاگیروں کی واپسی کے نتیجے میں مخالفین بڑے پیمانے پر اٹھ کھڑے ہوئے۔ جاٹ بھومیوں اور راجپوتوں کی لوٹ مار کی وارداتوں سے فصلیں برباد ہوگئیں اور قحط سالی کے ہاتھوں تباہ حال گاؤں کو تاخت و تاراج کردیا گیا 39۔ انھوں نے تجارتی راستوں کو غیر محفوظ بنا کر میوات جانے والے اناج کے تاجروں کی نقل و حرکت روک دی اور آگرہ اور دہلی کے شہری مراکز کو جانے والے اجناس کے راستے بند کردیے 40۔ عارضی جاگیروں کی واپسی سے متعلق بعض معاملات میں راجپوتوں نے مستقل ملکیت کا مطالبہ کیا۔ انھوں نے قلعے تعمیر کرلیے اور کسانوں اور تاجروں سے لگان کی وصولی جاری رکھی' جس کی وجہ سے آمیر کے راجہ سے ان کے اختلافات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔

فارسی زبان میں انتظامی زاویہ نظر:

ریاست جے پور کے انتظامی ریکارڈ میں میواتیوں کا تاریخی منظر نامہ تیار کیا گیا ہے۔ مندرجہ ذیل حوالہ انہی دستاویزات سے لیا گیا ہے جو زیادہ تر فارسی زبان میں ہیں 41۔ان کے ذریعے سترہویں صدی کے دوسرے نصف اور اٹھارویں صدی کے ابتدائی نصف میں میواتیوں کے زور آور یا باغی زمینداروں کی مفسدانہ کارروائیوں کے نتیجے میں ریاست کے اقدامات کی ضرورت اور اہمیت کا تصور ابھرتا ہے۔

میؤوں کو بدامنی کے ذمہ دار باغی عناصر کہا گیا ہے' جن کا سدِ باب ضروری ہے 42۔ان کو ریواڑی میں ایسے حالات پیدا کرنے کا ذمہ دار بتایا گیا ہے جس پر قابو پانا انتظامیہ کے بس سے باہر تھا 43۔میوات کے علاقے میں میواتیوں کی شدت پسندانہ حرکات کی وجہ سے آگرہ میں اجناس کی قیمتیں آسمان کو چھونے لگی تھیں 44۔اخباروں کے ریکارڈ سے معلوم ہوتا ہے کہ میواتی تاجروں سے لوٹ مار کیا کرتے تھے۔

حتمی طور پر انتظامی نکتہء نظر سے میواتی مفسد یا باغی تھے۔لہٰذا انتظامی زاویہ نظر فارسی تحریروں سے ہم آہنگ ہے۔البتہ یہ انگریزی نو آبادیاتی نکتہء نظر سے متصادم ہے جس میں جرائم سے نسلی تعلق کا پولیس اور آبادکاری کی رپورٹوں' انتظامی اور سفری معاملات اور ڈکیتی اور ٹھگی کے محکمہ کی دستاویزات میں ذکر ہے۔فساد برپا کرنے' انتشار پھیلانے' بدامنی اور حکومت کی مخالفت کرنے والے کو مفسد کہا جاتا ہے 45۔یہ اصطلاح پورے گروہ کے لیے بھی استعمال کی جاسکتی ہے جیسے 'مفسدان میواتیان' اور پورے علاقے کے لیے بھی جیسے 'مفسدان میوات'۔لاتوں کے بھوت کی اصطلاح بھی جاٹوں' میؤوں اور راجپوتوں کے علیحدگی پسند محاذوں کے لیے استعمال کی گئی ہے۔ حالانکہ اس کے ذریعے ایک مخصوص علیحدگی پسندی کے رجحان کی نشان دہی ہوتی ہے مگر بطور خاص یہ ایسے طبقات کے لیے استعمال کی جاتی تھی جن سے مالگذاری کے واجبات بزورِ طاقت وصول کیے جاتے تھے۔حکومت مخالف گروہوں کا ذکر بھی منفی انداز میں کیا جاتا ہے 46۔ایسے گروہوں کی اجنبیت کی وجہ سے بعدِ مکانی فروغ پاتا ہے جس کو Heesterman 'داخلی سرحد' کہتا ہے۔

'زورطلبی' کا اطلاق ریاست کے ان اقدامات پر ہوتا ہے جو مختلف علاقوں اور گروہوں کو فتح

کرنے کے بعد ان کی شناخت کے لیے اٹھائے جاتے ہیں۔ مقامی اہلکاروں کو علیحدگی پسند مفسدوں کی حسب حیثیت سرکوبی کے احکامات دیے جاتے تھے۔ اس حکم کی تعمیل کا اظہار وکیلوں کی ان بے شمار رپورٹوں سے ہوتا ہے جو عملاً جے پور کی سلطنت کی طرف سے سفیروں کی حیثیت سے مغل درباروں میں تعینات ہوتے تھے۔ ہری سنگھ کو بڑودہ (میوات) کی فتح اور باغیوں کو فنا کرنے کی خدمت پر انعام سے بھی نوازا گیا47۔ شہنشاہ کے حکم پر باغیوں سے نمٹنے میں مدد کرنے کے لیے راجہ رام سنگھ سے فوج بھیجنے کی درخواست کی گئی48۔ بعد کی ایک رپورٹ میں جاگیردار محمد اکرم کی طرف سے باغی میؤوں کو دبانے کی ایک اسکیم کا ذکر موجود ہے49۔ واضح طور پر مغل اور مقامی ریاستیں دونوں باغیانہ سرگرمیوں کی مخالف مہمات میں ملوث تھیں۔

سرکاری اہلکاروں کے پاس میوات کے باغیوں کو دبانے کے لیے قتل کر دینے تک کی اجازت تھی50۔ ٹھاکر موہن سنگھ اور ساہو آنند رام نے جن کو بطور خاص میوات کے باغیوں کو صاف کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا' بہادر پور کا تھانیدار وقار خان کو مقرر کیا جس پر بھرپور احتجاج کیا گیا51۔ نارنول سرکار کے فوجدار' وزید خان' اور شاہی کمانڈر عزت خان کو فوجدار کی حیثیت سے میؤ باغیوں کو کنٹرول کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ گوبند چند الور کی پولیس چوکیوں کے اختیار اور میوات کا فوجدار ہونے کی خواہش ظاہر کرتا ہے52۔ مقامی اہل کار متواتر جے پور کے حاکم سے میواتیوں کو دبانے کے لیے فوجی مدد بھیجنے کی درخواست کرتے رہے۔ محمد شین بھی مزید ایک ہزار گھوڑسواروں کا مطالبہ کرتا ہے۔ ریواڑی کے لیے بھی فوج کی معاونت درکار ہے کیونکہ 'فاسد میوان' کو روکنے کے لیے طاقت ہی واحد حل باقی رہ جاتا ہے53۔

باغیوں اور کسانوں کا باہم اتفاق ہے۔ 1707ء کے بعد محاصل کی وصولی بتدریج مشکل سے مشکل تر ہوتی گئی54۔ ایسی رپورٹیں موجود ہیں کہ نارنول کا فوجدار لگان کی وصولی کے سلسلے میں لوگوں پر بیحد سختی کر رہا ہے55۔ رواجی محاصل کے مطالبوں کے علاوہ پیشکشیں اور نذرانے بھی وصول کیے جا رہے ہیں۔ ناگور کا فوجدار نصرت یار خان چودہ یا سترہ افراد کے ساتھ میوات وصولی کرنے سے زیادہ چھیننے جاتا ہے56۔ راؤ بنے سنگھ مہاراجہ سے چار پانچ ہزار فوج بھیجنے کی درخواست کرتا ہے تا کہ وہ میؤوں کی پیدا کردہ گڑبڑ پر قابو پا کر پیشکشیں اور دیگر واجبات وصول کر سکے57۔ معاملہ کو پرامن طریقے سے نمٹانے کے لیے مہاراجہ جے سنگھ کی خدمت میں

درخواست گذاری جاتی ہے۔

پورے میوات میں کسانوں' پٹیلوں' پٹواریوں اور چودھریوں سمیت گاؤں کے کھیاگان اور دوسری وصولیوں میں زیادتیوں کے خلاف احتجاج کرتے ہیں۔ دہلی میں کھوری اور موج پور کے پٹیل بادشاہ سے شکایت کرتے ہیں کہ ان پر سترہ ہزار تین سو روپے کی غیر منصفانہ پیشکش عائد کی گئی ہے 58۔ کھوری' کھلورا' بڑودہ میؤ اور ریواڑی پرگنوں کے دیہاتیوں نے دہلی جا کر بادشاہ کی خدمت میں جاگیرداروں' اجارہ داروں اور ان کے نمائندوں اور ریاست کے دیگر اہل کاروں کے متشددانہ رویوں کے خلاف عرضداشت پیش کی 59۔ کھوری کے کسانوں نے آمیر جا کر ورادلگان کے خلاف احتجاج کیا جس کے تحت مختلف قسم کے ٹیکس ان پر عائد کیے جاتے تھے 60۔

کسانوں کی شکایات کے باوجود بادشاہ کے دور میں بے رحمانہ تشدد جاری رہتا ہے۔ شاہی فوجدار کی جانب سے میؤوں پر بار بار چڑھائی کی جاتی ہے 61۔ فوجدار رحیم اللہ خاں کے خلاف زبردست احتجاج کیے جاتے ہیں جو بظاہر ان کی حفاظت کے لیے بھیجا جاتا ہے لیکن لوٹ مار کے مال میں جاٹ سردار چوڑامن کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے۔ چوڑامن جاٹ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اترولی' متھرا' اور کاماں کی لوٹ مار کے سلسلے میں متھرا کے فوجدار سے بغاوت کا مرتکب ہو چکا تھا 62۔ فوجدار عبدالرحیم کے بھائی بازید کے خلاف بھی شکایتیں ہیں کہ اس نے بھی جاٹوں کے ساتھ کیے ہوئے معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اپنے ذاتی تھانے تشکیل دے دیے تھے۔ مغلوں کی حکومت کی کمزور ہوتی ہوئی گرفت کے تناظر میں جاٹوں اور مغل اہل کاروں کے مابین اتحاد کی وجہ سے کسان طبقوں کے خلاف مسلح کارروائیوں میں مزید اضافہ ہوا۔

1650ء کے نصف آخر کے بعد سے راجپوتوں پر بہت زیادہ تنقید ہوتی رہی ہے۔ پٹیل اور کسان انھیں گاؤں میں لوٹ مار کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں 62۔ نروکا راجپوتوں کو موج پور' جلال پور' بھرکول اور دوسرے پرگنوں میں دہشت گردی کا ذمہ دار بتایا جاتا ہے 64۔ متصدیوں کا رویہ بھی کسانوں کے ساتھ ظالمانہ اور یکطرفہ گردانا جاتا ہے۔ بہادر پور میں فوجداروں کے ساتھ ساتھ وہ بھی کسانوں سے بے رحمانہ برتاؤ کے مرتکب ہوتے تھے۔ آمیر میں کسانوں کو جبراً گاؤں چھوڑنے پر مجبور کیا جاتا تھا 65۔

پس وہاں کے لوگ محاصل اور مقامی اہل کاروں کی سختیوں کی وجہ سے دوہرے دباؤ کا شکار

تھے۔ آمیر اور مغل حاکموں کو لگا تار درخواستیں عام افراد کی اس توقع کا اظہار کرتی ہیں کہ مسائل اور مصائب کے حل ناممکن نہیں تھے۔ پھر بھی ان دستاویزات کے ذریعے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کی تکلیفوں کا مداوا کرنے والے عناصر ان کی پہنچ سے دور تھے۔ ۔ِات گوکہ ایک علاقائی ریاست تھی لیکن درحقیقت وہ بھی وسیع تر شہنشاہیت کے زیرِ اثر تھی۔ اصل میں مغل اور راجپوت ریاست کے تنخواہوں کی بجائے جاگیریں عطا کرنے کے رجحان نے کسانوں کے حالاتِ زندگی کو مزید مشکل بنادیا تھا۔ جب بھی ان کی معیشت پر کوئی حملہ کیا جاتا وہ ہمیشہ احتجاج کرتے اور لگان کے واجبات کی ادائیگی سے انکار کردیتے یا گاؤں چھوڑ دیتے اور یا پھر جبراً بے دخل کردیے جاتے تھے۔ مگر اس تنازعہ میں میؤوں کو ہمیشہ شکست کا سامنا کرنا پڑتا۔ وزید خان کا بیٹا دولت خان میؤ لیڈر رسیوا اور ہیرا میؤ کے ساتھ اپنے تنازعے کا ذکر کرتا ہے: اس کے چھ ہزار سواروں کے مقابلے پر میؤوں کے صرف ساٹھ سوار تھے' ان کا پیچھا کر کے ان کو شکست دی گئی' ان کے سرداروں کو ہلاک کردیا گیا اور بہت سامالِ غنیمت سمیٹ لیا گیا66۔

تاریخی' انتظامی اور زبانی' تین قسم کی تحریروں کا عرق ریزی کے ساتھ موازنہ قابلِ غور ہے۔ میؤوں کے لیے تینوں سلسلوں کے ایک جیسے افسوسناک نتائج سامنے آتے ہیں۔ تاریخی اور انتظامی ریکارڈ کے حوالے سے کچھ سوال پیدا ہوتے ہیں: لٹیرے کون ہیں؟ مظلوم کون ہیں؟ ......میؤ یا ریاست؟

پانچ پہاڑ کی لڑائی......سامراجیت مخالف روایت:

میؤ جس علاقے کو پانچ پہاڑ کہتے ہیں وہ شمالی بھرتپور کے حصے کاماں میں واقع ہے۔ اس کے درمیان اراوَلی پہاڑوں کے متوازی شمالاً جنوباً بہت زرخیز وادی اور بہترین چراگاہیں ہیں۔ یہاں زرعی زمینوں کی آبیاری پہاڑوں سے آنے والے پانی اور چشموں سے ہوتی ہے۔ میؤوں کی پاہٹ پال نسل کی آبادی اس علاقے کے دوسو دس (210) گاؤں تک پھیلی ہوئی ہے۔ اجان گڑھ ان کی آدھی نسل کا ہیڈکوارٹر یا پلاگڑہ تھا۔ پاہٹوں کا علاقہ کرشنا کی حکایات میں شامل برج بھومی سے تعلق رکھتا ہے۔ وقت اور فاصلوں کے اعتبار سے پانچ پہاڑ کی تحریری شکل کو تاریخی اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔" شاہ جہاں کے دربار میں چھتیس کرسیاں لگائی جاتی تھیں۔ شاہجہاں بادشاہ

حکمران تھا''۔ایک میراثی فنکار دینا رائے کا اول بیان دوسری بہت سی تحریروں کے برخلاف صیغۂ ماضی میں ہے۔تحریر کا تعلق ''ان دنوں'' سے ہے۔اختتامی بھوگ کے دوہے میں دینا رائے کہتا ہے کہ پاہٹ واڑ کا قصہ اپنے انجام کے قریب ہے۔الکھ کنوئیں کی (کہانی) مکمل ہوئی۔سکا کا اشارہ ایک ناجیتی جاسکنے والی ناممکن' باایثار اور باوقار کی جنگ کی طرف ہے جس میں سپاہی مرتے دم تک لڑتے رہتے ہیں۔تحریر کا اسلوب محض ایک فرضی کہانی کے بجائے تاریخی طرز کا ہے۔وہ کنواں جہاں عورتیں عبادت کرتی تھیں اور آدمی اپنی جانیں قربان کر دیتے تھے۔اس کو شاہ الکھ سے منسوب کیا جاتا ہے' وہ درویش جو جادو راجپوت راجہ بندھ پال کی عنایت سے کاماں کے نزدیک اجان گڑھ میں اقامت پذیر ہوا تھا۔جادو راجپوتوں کو بارہویں صدی میں شہاب الدین غوری نے بیانہ جا کر زیر کر لیا تھا۔

زیرِ نظر اور آنے والے ابواب میں یہ تحریر پیش کرنے کا مقصد محرر کا زاویۂ نظر اپنے الفاظ میں بیان کرنا ہے۔دینا رائے کی گلوکاری سے اخذ کیا گیا درجِ ذیل اقتباس بیان کرتا ہے کہ'پانچ پہاڑ' کی بندش کس طرح اس دعوے کی تصدیق کرتی ہے کہ میؤوں کی اجتماعی یادداشتیں کس فنکاری کا شاہکار ہیں۔

> دہلی کے دربار میں راجپوتوں کی چھتیس ذاتوں کے لیے نشستوں کا انتظام ہوتا تھا۔شیخ' سید اور مغلوں کے علاوہ پٹھان بھی وہاں بیٹھا کرتے تھے۔دہلی کے دربارِ شاہی میں شاہجہاں بادشاہ ہندوستان کا حاکم تھا۔اس کے سونے سے لدے ہوئے گھوڑے اجان گڑھ سے گذر رہے تھے۔پاہٹ میؤوں کو اس کی اطلاع ہوگئی۔اس وقت میؤوں کی پاہٹ نسل کے 210 گاؤں تھے جن میں بے شمار بہادر جنگجو' بادشاہ کے لیے چوبیس گھنٹے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتے تھے۔قافلوں کو لوٹنا ان کی ذمہ داری تھی۔ان میں گودھولیا کا مسند' اجان گڑھ کا رائے بھان' بادل کلالیا اور مواسی شامل تھے۔یہ سب اپنی اپنی ذات کے قبیلوں کے سردار تھے۔

مسند مواسی رائے بھان روڑاتو سن لے
اونٹ تو جاں اکبر آباد کو تم سو لیا جاں تو لے

مسندؔ' مواسی' رائے بھان روڑا تم یہ بات سن لو' اکبر آباد کی طرف

اونٹ جارہے ہیں۔67 اگر تم لے سکتے ہو تو ان کو حاصل کرلو'' ''بادشاہ
کے اونٹ جارہے ہیں ان کو لوٹنا تمھاری ذمہ داری ہے''

پاہٹ فوج کے مقابلے پر آجاتے ہیں' سپاہیوں کو قتل کردیتے ہیں اور تمام اونٹ لوٹ لیتے ہیں۔ صرف ایک زخمی قیدی زندہ بچتا ہے۔ وہ لاشوں کے ڈھیر میں دبا ہوا دہلی کے دربار کے نام کی دہائی دیتا ہے۔ ''ہمیں ایک آفت نے آلیا''...... ''تمھاری طرف آنے والا تمھارا سارا خزانہ لوٹ لیا گیا' تمھارے سارے جاں نثار قتل کردیے گئے''۔

میو مغل بھیلا ہویا راڑ منڈھی بھلی
عدلی کا دربار میں ٹوپی پٹکی رجب علی
وانے تیرا چتر ہترسب بس کرا دکھن جوڑی راڑ
میو انیتی کرت ہیں مانے نے پانچ پہاڑ

میو اور مغل اکٹھے ہو کر بہت بے جگری سے لڑے عدلی (شاہجہاں)
کا دربار سجا ہوا ہے۔ رجب علی اپنی ٹوپی پھینکتا ہے۔ انھوں نے ہمارے
فوجی گھیر لیے جنوب میں گھمسان کی جنگ چھڑ گئی میو اپنی حد سے نکل گئے
پانچ پہاڑ نے ہم کو پناہ نہیں دی۔

ایک جانب مغل راجپوت اور دوسری طرف میوؤں کے مابین تنازعہ کی منظر کشی اس روایتی تحریر کا اثبات کرتی ہے۔ دینا کہتا ہے: ''پاہٹ پال اور ان کے سردار بادشاہوں سے مقابلہ کرتے ہیں'' کسان فوج کے جنگجو مغل فوج کی مزاحمت کرتے ہیں۔ بھیلا' ساما نا' راڑ اور جنگ' کی اصطلاحات میو اور مغلوں کے تعلقات کے سلسلے میں محاذ آرائی' تنازعات اور لڑائی کا اشتباہ پیدا کرتی ہیں۔ میو نسل' سلطنت' بادشاہ اور دربار کے احکامات کی خلاف ورزی کرتی ہے۔

جہاں تک پاہٹ میوؤں کا تعلق ہے' مغلوں کے اونٹ لوٹ لینا کوئی معمولی جرم نہیں بلکہ مساوات کا مطالبہ کرنے والوں کی طرف سے بغاوت کا اقدام ہے۔ خزانہ' فوج اور مویشیوں کے لیے محفوظ اور پرامن گذرگاہ سلطنت کے اختیارات کی علامت ہوتے ہیں۔ مغل فوج کی تباہی اور ان کے اونٹ اور خزانہ کی لوٹ مار ایک سنگین جرم ہے'...... ''عام آدمی اور سلطنت کے وفادار معاشرے میں جس کا رائے بھان کا مرتکب ہوا اور جس سے بے اطمینانی کی لہر دوڑ گئی''۔

سلطنت کے اختیارات خطرے کی زد میں ہیں۔ شہنشاہ اس خطرے سے پورے دربار کو آگاہ کردیتا ہے: ''کوئی ہے جو اجان گڑھ جائے اور خزانہ واپس لائے؟'' راجپوت ٹھاکر یہ چیلنج قبول کرلیتے ہیں۔ اس کے بعد کی کہانی میں شہنشاہ کی ذات پس منظر میں رہتی ہے اور راجپوت چوہان علاقے میں شاہی نظامِ کی نمائندگی کرتے ہیں۔

حکایت کی ابتدا میں فارسی نکتۂ نظر کے تحت میؤوں کا تصور دہرایا گیا ہے: ''میؤ شریر ہیں' وہ کسی کی نہیں سنتے'' ...... جس کا مطلب ہے کہ وہ سلطنت سے وفادار نہیں اور لوٹ مار کے مرتکب ہوتے رہتے ہیں۔ تاریخی اور انتظامی امور سے متعلق وہ طبقات جو میؤوں کو فسادیوں میں شمار کرتے ہیں انھیں میواتی تحریروں میں ناانصافی کا مرتکب قرار دیا گیا ہے۔ دوسروں کو کمتر حیثیت دینے کے عمل کی مزاحمت کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے۔ میؤوں کی مخالفت کو عدل کرنے والے کی طرف سے حد سے متجاوز ہونا کہا گیا ہے۔ وہ عدل اور انصاف تقسیم کرنے والا ہے جو فارسی نظامِ حکمرانی کا مرکزی تصور ہے۔ عادل کی اصطلاح میں حکمران کو منفی قوتوں کے عتاب کا سدِ باب کر کے امن پسند طبقات کو تحفظ فراہم کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ خیر اور شر' جنگلی اور شہری' سلطنت اور میوات' کے دو چہرے والے طبقات منہاج اور برنی کے تخلیق کردہ ہیں اور میواتی زبان کی تخلیقات میں پیوست ہیں۔ فارسی ذرائع علمی کے مطابق عدم مساوات پر مبنی طبقات' مثلاً 'منصفی اور شر پسندی' پر مبنی مغلوں کا اپنے منصف ہونے کا اور میواتیوں کے کمتر ذات ہونے کا نظریہ ان کی اپنی ذہنی اختراع ہے۔

مغلوں کے بیانات میں جس کو وہ میؤوں کی شر پسندی قرار دیتے ہیں اس کو میؤ مغلوں کا ظالمانہ رویہ (انیتی) قرار دیتے ہیں' نتیجے کے طور پر جو تاثر ابھرتا ہے وہ یہ کہ مغلوں اور راجپوتوں کا طاقتور اتحاد نظامِ سلطنت کی استواری کا سبب تھا۔ چوہان نسل کے راجپوت ست سنگھ کی راجدھانی میں چار علاقے تھے جن میں سے ہر ایک میں بارہ ہزار افراد تھے۔ چار راجپوت جاگیردار اہلاد سنگھ' دھرم سنگھ' ہمیر سنگھ' اور پوہاپ سنگھ اپنی فوجوں سمیت اس کے ساتھ شامل ہو گئے۔ اہلاد سنگھ نے میؤوں کو کچلنے اور شاہی خزانے اور واجبات کی واپسی کی ذمہ داری اپنے سر لی۔ علاقے میں اس کے اقدامات کا ہدف فتح حاصل کرنا اور کنٹرول کرنا تھا۔ وہ میؤ سردار کو دھمکی دیتا ہے: ''اورائے بھان' میں تیرے سر کے اوپر قلعہ بناؤں گا''۔ مغل راجپوتوں کے پیشِ نظر میؤوں کی سیاست کا توڑ کر کے ان کو

کاشتکاری تک محدود کرنا تھا' یعنی محض زمیندار بنا کر رکھنا۔ اہلا دسنگھ میؤ سردار کو برادرانہ جذبات کے حامل خطوط تحریر کرتا ہے: ''رائے بھان! زمینوں میں ہل چلاؤ' اپنی فصلیں بوؤ' لیکن گھوڑے ہمیں واپس کردو'' ...... ''لوٹا ہوا خزانہ واپس کردو اور اپنی کھیتی باڑی پر توجہ رکھو''۔ اہلا دسنگھ نے رائے بھان کو بادشاہ کے ساتھ ایک ملاقات اور مغل نظامِ حکومت میں اچھے عہدے کی پیشکش کی۔ جب یہ پیشکش ٹھکرادی گئی تو مسند کو برج کا علاقہ جاگیر میں دیے جانے کی پیشکش کام کر گئی۔ اس قسم کی سودے بازی اس دور کی سیاست کا عام رواج تھی جو انسان کی جاگیر کی خواہشات کو نفاق کا ذریعہ بنا دیتی تھی۔ میؤ سردار' بھائیوں کے مابین پھوٹ ڈالنے والی اہلا دسنگھ کی پیشکش قبول کر لیتا ہے اس درباری سیاست کے نتیجے میں میؤ نسلوں میں آپس کی دشمنیاں یقینی طور پر دکھائی دے رہی تھیں 71۔

اب جبکہ مغلوں کے مطالبات پورے ہو چکے تھے بیانات کی تبدیلی عمل میں آئی۔ بیان کا باقی حصہ میؤ نقطہ نظر کی روشنی میں مغل راجپوتوں کی برتری کے نظریے میں تبدیلی کی نشان دہی پر مبنی ہے۔ مغلیہ دور کا ایک شاندار تصور محاصل کی وصولی کے حصے میں قائم ہوتا ہے جو چھینا جھپٹی اور استحصال کے ضمن میں سامنے آتا ہے۔ الور اور بھرتپور کے علاقے میں کھکلا اور سنگل کی بوائی ناکام ہو کر خوراک اور چارے کے قحط کے خطرے کی نشان دہی کرتی ہے 72۔ اس کے باوجود لگان وصول کر کے دہلی لے جایا جاتا ہے۔ اس وصولیابی کے پسِ پشت ریاست کی سیاسی + فوجی طاقت کارفرما ہوتی ہے۔ اہلا دسنگھ کا سالا دھرم سنگھ' اپنی بارہ ہزار فوج کے ساتھ نمودار ہوتا ہے۔ چودھری قطبا' میؤ محاصل دھرم سنگھ کے پاس لیجاتا ہے جو قلعے میں پڑاؤ ڈالے ہوئے تھا۔ اسی سے چوراسی سالہ شخص راجپوتوں کے برتاؤ پر نفرت کے اظہار کے لیے اپنی مونچھوں کو اوپر نیچے تاؤ دیتا ہے۔ اس کی گردن ماردی جاتی ہے اور دھرم سنگھ محاصل پر قبضہ جما لیتا ہے۔ یہاں ہمیں لگان کے مغل اہلکار کی مایوسی کا اندازہ ہوتا ہے۔ چودھری کا بیٹا ہری سنگھ اپنے باپ کی موت کا بدلہ لینے کے لیے دھرم سنگھ کی گردن مارنے تک دانہ پانی کو ہاتھ نہ لگانے کی قسم کھاتا ہے۔ سات دن تک کچھ کھائے پیے بغیر وہ بستر پر پڑا رہا' اس کے تمام اعضاء بے حس ہو گئے اور جسم پیلا پڑ گیا۔

شاہی فوج کے سپاہی میؤ عورتوں کو پریشان کرتے ہیں۔ ہری سنگھ کی بیوی اپنے بھتیجے بادل کلالیا سے رو رو کر فریاد کرتی ہے: ''ہمارے کنوؤں کو گھیر لیا گیا ہے' میری ذات کے تمام لوگ پیاسے مر رہے ہیں''۔ لگان وصول کرنے والے مغل اہل کار کی کیفیت کو بیان کرنے والے نے

دانستہ اُسے واحد متکلم کے طور پر شامل کیا ہے: ''لگان وصول کرنے والے گاؤں میں آتے ہیں اور خواتین کے پانی کے برتنوں پر پتھر مار کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیتے اور عورتوں کو مکمل بھگو دیتے ہیں''۔ بیان کرنے والا یہاں تبصرہ کرتا ہے: ''اخلاقی طور پر مغل اس حد تک گر چکے ہیں''۔

دونوں جانب سے دہشت گردی کے واقعات پوشیدہ نہیں۔ قطبا چودھری کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے بادل کلا لیا راجپوت دھرم سنگھ کو قتل کر دیتا ہے۔ رائے بھان کی طرف سے اس کا کٹا ہوا سر اہلا دسنگھ کو اس دھمکی کے ساتھ بھیجا جاتا ہے: ''اگر میں تمھاری عبادت گاہوں کو ملیامیٹ نہ کر دوں تو میرا نام رائے بھان نہیں''۔ اہلا دسنگھ بھی رائے بھان سے بدلہ لینے کی آگ میں جل رہا ہے۔ اس کے جواب میں رائے بھان اس سے چونسٹھ گنا زیادہ طاقت سے جنگ کرنے کی قسم کھاتا ہے۔

شاہی خزانے کی واگذاری کے لیے بارہ ہزار کی ایک اور فوج روانہ کی جاتی ہے۔ جس میں راجہ اہلا دسنگھ کی رانی بھی اپنے بیٹے کنور ہمیر سنگھ کی فوج کے ساتھ شامل ہو جاتی ہے۔ میؤوں کے ساتھ مغل راجپوت جنگ کی تفصیلات خون سے بھری ہوئی ہیں، ...... ''لاشوں پر لاشیں، تلواروں کی جھنکار اور خون کے دریا''۔

جوان جوان سو بھڑ رہا جودھا اڑین دے موڈ
دھوم لوتھ ایسے پڑاں جیسے گج ہاتھی کی سونڈ

نوجوان نوجوانوں پر حملہ کر رہے ہیں۔ جنگجوان کی فوج میں گھستے چلے جا رہے ہیں۔ بازو اور ٹانگیں کٹ کٹ کر گر رہی ہیں۔ ہاتھیوں کی کٹی ہوئی سونڈوں کی مانند 73۔

مغل افواج اور میؤ قربان ہو رہے ہیں۔ بادل کلا لیا بارہ ہزار فوج کا صفایا کر دیتا ہے۔ ہمیر سنگھ بھی مارا جاتا ہے اور اس کی بیوی ستی ہو جاتی ہے۔

یہاں تک میؤ کہاوت میں میؤوں کی فوجی قوت کی برتری کا ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے اصل تاریخی کردار کا تعین کیسے کیا جائے؟ یہ کام پاہٹ قبیلے کی شکست کے راستے میں پیش آنے والے کچھ واقعات سے لیا گیا ہے۔ میؤوں کی حتمی شکست کو اندرونی کمزوریوں اور کمتر حکمت عملی اور متحدہ ریاست کی عدم موجودگی کے بجائے ایک میؤ عورت کی غلطی کا شاخسانہ قرار دیا گیا ہے۔ رائے بھان کی بڑی بہو چھوٹی بہولائی کو، جس نے ایک بیٹے کو جنم دیا ہے، یہ کہہ کر طعنہ

دیتی ہے کہ اس کے بیٹے کی پیدائش پر کوئی جشن نہیں منایا جائے گا' جس کے ذریعے گھر کی بہوؤں کے مابین جانشینی کی چپقلش کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر لالی پاگل پن میں اپنے نوزائیدہ کے لیے کنویں کی عبادت والی رسم پر ضد کرتی ہے۔ یہاں راجپوت اہلاد سنگھ کی بیوی اور میو (کنواں پوجنا) جودھ سھ کی بیوی لالی کے کردار کے مابین اختلاف کو پیش نظر رکھا جائے۔ جو ایک جلد بازی میں اٹھائے گئے کسی اقدام سے اپنے شوہر کو باز رکھنا چاہتی ہے اور دوسری میوؤں کو اپنے پیروں پر کلھاڑی مارنے پر اکساتی ہے۔

اس قصے کا اختتام میو عورتوں کی عبادت کی رسم پر راجپوتوں کی طرف سے پابندی پر ہوتا ہے۔ میوؤں کے رواج کے مطابق بچے کی پیدائش کے چھٹے دن چھٹی کی رسم ادا کی جاتی ہے۔ زندگی کے چکر کی یہ رسم غیر ہندی' دیسی رسموں میں سے ایک ہے جو علاقے کی کئی ذاتیں مذہبی فریضے کے طور پر ادا کرتی ہیں۔ پانچ پہاڑ کی پاہٹ نسل یہ رسم اجان گڑھ کی مقدس جگہ الکھ پیر کے کنویں پر ادا کرتی تھی۔ میوؤں کی بہت سی شاخوں کی عورتیں اس رسم کے موقعے پر گانے گاتی ہیں اور ڈھول بجائے جاتے ہیں۔ جب تک کہ چھٹی کی رسم ادا نہیں کی جاتی؛ لالی کھانے پینے بچے کو گود میں اٹھانے' اور دودھ پلانے سے انکار کر دیتی ہے اور جیسے ہی ڈھول بجتے ہیں اور عورتیں گانا شروع کرتی ہیں ویسے ہی وہ کہتی ہے: ''کیا کنوئیں کی عبادت والی رسم مکمل ہو جائے گی'' لالی جانتی ہے کہ اہلاد سنگھ نے انھیں گھیر لیا ہے اور تمام عورتوں کو کنویں تک پہنچنے کی اجازت بھی دیدی ہے لیکن ڈھول بجانے سے سختی کے ساتھ منع کر دیا ہے' اس کے باوجود وہ نہایت دلدوزی کے ساتھ کہتی ہے کہ عبادت کی ایسی رسم کا کیا فائدہ جس میں ڈھول نہ بجائے جائیں؟

میراثن بلائی جاتی ہے' اس کی گردن میں ڈھول ڈال دیا جاتا ہے اور اس کو پاہٹ عورتوں کی رسم ادا کرنے کے لیے کہا جاتا ہے۔ ڈھول بجنا شروع ہوتا ہے' تمام عورتیں اپنی موروثی روایت پر عمل کرنے کے حق کا اظہار کرتی ہوئی کنویں کی طرف بڑھنا شروع کرتی ہیں۔ اہلاد سنگھ بغاوت کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے' حکم جاری کرتا ہے: ''مارو یا مر جاؤ' لیکن کنویں پر عبادت کی رسم ادا کرنا ناممکن بنا دو''۔ اس موقعہ پر میو اپنی عورتوں کی مدد کے لیے آگے بڑھتے ہیں اور ایک بار پھر مغل راجپوتوں کے ساتھ لڑائی میں پھنس جاتے ہیں۔

لوک روایتیں میوؤں کی کارروائیوں کو ماورائی درجہ دیتی ہیں' رائے بھان کا چھوٹا بیٹا باج

خان اپنی ساڑھے تین فٹ لمبی تلوار کے ساتھ بارہ ہزار کی فوج پر گِدھوں کی طرح جھپٹتا ہے۔ وہ بے شمار افراد کو ہلاک کر دیتا ہے لیکن اہلا دسنگھ کے ہاتھوں خود بھی مارا جاتا ہے۔ بادل کلا لیا بھی بہت سے مغل اور راجپوتوں کو تہِ تیغ کر دیتا ہے۔ اس کی بھابی اس کی جرأت اور ہمت کی داد دیتی ہے:

۔ جادنارا ڑمنڈھی ہی گھاٹلے لالیا تو، ہی یاد کرو

''جب گھاٹلا کی جنگ ہوئی تھی تو بھی تجھے ہی پکارا گیا تھا''

وہ لگان وصول کرنے پر لڑی جانے والی ایک گذشتہ جنگ کا حوالہ دیتی ہے۔ بادشاہ کی فوج بڑی تعداد میں تباہ ہو جاتی ہے' لیکن اس کے پاس بارہ ہزار کا ایک اور دستہ تیار ہوتا ہے۔ پاہٹ مئو مکمل طور پر شکست کھا جاتے ہیں؛ ان کے صرف پانچ آدمی زندہ بچتے ہیں۔

پانچ پہاڑ کو ایک یادگار اور مکمل سیاسی علامت کہا جاسکتا ہے۔ مئو وں اور مغلوں کے تصادم میں مئو وں کا حکومت کے اختیارات تسلیم کرنے میں ثابت قدم رہنا بہت اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ روایت دو طاقتوں کے مابین رشتوں کا بیان ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ طاقت کی علامت پر بھی نظر ڈالی جائے۔ مغل سلطنت کی حدود اور ان کا فوجی نظام بیس صوبوں اور بارہ ہزار فوج پر منحصر تھا۔ اس کا ادارہ جاتی اور علامتی ہتھیار شاہجہاں کے لقب میں پنہاں ہے' عادل بادشاہ' اور اس کا دربار جس میں شیخ' سید' مغل' پٹھان اور راجپوت اشرافیہ کا عمل دخل تھا۔ یہ حکایات سلطنت کے لیے فوجی خدمات کے عوض جاگیروں کے عطیات' وظیفوں کے نظام' اور جاگیرداروں کی ذاتی فوجوں پر انحصار' موثر نظامِ عدل' انعامات اور سزائیں؛ لگان اور محصولات کی وصولی کے با اختیار اہل کار' پیغام رسانی' مویشیوں کی نقل وحمل اور اس کے نظامِ زر کے بارے میں ہیں۔ رسوم کی آزادانہ ادائیگی پر زور دیا جاتا ہے مثلاً بادشاہ کی طرف سے تمام درباریوں کو پان پیش کیا جانا۔ درباریوں کی طرف سے اس کو قبول کیا جانا اس کی بالا دستی تسلیم کیے جانے کا اظہار اور ریاست کی وسعت میں اضافہ کی خواہش کا ہم معنی ہوتا تھا۔

حکایت میں راجپوتی شناخت کے عناصر بیان کیے جاتے ہیں۔ فوجی برتری جو مغل ریاست کی سرحدوں کو وسیع تر کرنے میں معاون ہوتی ہے۔ جنگجو سپاہی لڑنے بھڑنے کے ساتھ ساتھ' سکتی ماں' کی عبادت بھی کرتے ہیں جو ان کی قوت کی ضامن ہوتی ہے 74۔ جیسے جاگیردار جاگیروں کے مالک' زیرِ ملکیت علاقے کے حاکم اور راجپوتی شان کے مالک ہوتے ہیں۔ ان کے ہتھیار'

ڈھول اور گھوڑے ان کی عظمت کے نشان ہوتے ہیں۔ عورتیں ان کی اس عظمتِ شان کے اظہار کا ذریعہ ہوتی ہیں جب جنگ میں شکست کے بعد ان کو ایک پالکی میں بٹھا کر عوام کے سامنے ستی ہونے کے لیے لے جایا جاتا ہے۔

پولیس چوکیوں کی عمارتیں' قلعے اور فوجی چوکیاں عمومی جگہوں پر کنٹرول کے مراکز ہیں۔ دھرم سنگھ ایک فوجی چوکی میں ٹھہرا ہوا ہے' اہلا دسنگھ دالمود کے قلعے میں مقیم ہے اور گھاٹلا کے مقام پر ایک دوسرا قلعہ تعمیر کرا رہا ہے۔ وہ رائے بھان کو دھمکی دیتا ہے: ''او! رائے بھان میں تیرے سر پر ایک قلعہ بناؤں گا''۔ راجپوتوں کی ماورائی طاقت کے اظہار کی عادت ذیل کی روایت سے بخوبی نمایاں ہوتی ہے:۔

تیرا گڈھ کو اوندھو ماردوں میٹوں نام نشان
تیری بنی کاٹ کے پھینک دوں جب پکڑوں گو رائے بھان

میں تیرا قلعہ الٹ دوں گا۔ اس کو تباہ کر دوں گا' نام ونشان مٹا دوں گا۔ میں تیرے جنگل کاٹ کر جلا ڈالوں گا۔ اے رائے بھان جس وقت میں تجھ کو پکڑوں گا۔

اختیارات کا دائرہ زمین اور قدرتی ذرائع دونوں پر محیط ہوتا ہے جیسے جنگلات اور آب رسانی کے ذرائع مثلاً گاؤں کا کنواں۔ بادشاہ کے اختیارات میں پاہٹ میؤ نسل مخل ہوتی ہے۔ پاہٹوں کا خود اپنی نظر میں 'بہادر'...... 'سورما' اور 'جنگجو سپاہی کا تصور ہے۔ اور یہ پوری میؤ برادری کا اجتماعی تصور ہے' جس کو راجپوت ٹھاکر کی بیوی کے الفاظ میں 'تگڑی قوم' کہا گیا ہے۔ پاہٹ میؤوں کو راج کرنے والے کہا گیا ہے' اہلادسنگھ اور رائے بھان ایک دوسرے کو راجہ کہا کرتے تھے۔

میؤ خود کو کھشتری کہا کرتے تھے' اور میؤ عورت کے ستی ہونے کے عمل کو راجپوتوں کی غیر معمولی قوت اور وقار کی برابری کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ راجپوتوں کے اس دعوے کو میؤ سردار درخورِ اعتناء نہیں سمجھتا اور حاکمیت کا حق اپنی قلعداریوں' مسلح کسانوں کی جنگ بازی اور علاقائی برتری کے ذریعے جتاتا ہے (کیونکہ ان کی نسل دو سو دس گاؤں تک پھیلی ہوئی تھی) اپنے مدح خواں شاعروں پر اسے مکمل اعتماد ہے۔ (جو تنازعات کو یادگار قصوں کی شکل میں ڈھال دیا کرتے تھے) اور یقیناً یہ سب کچھ ان کو اپنے آباواجداد سے ورثہ میں ملا تھا۔ سیاسی اتحاد نسلی بنیادوں پر

تشکیل دیے جاتے تھے مثال کے طور پر پاہٹ میوؤں کا پوندلوت پال سے اتحاد تھا اور میؤ سردار کی بہو سوگن گوت' شاخ سے تعلق رکھتی تھی۔ اتحاد کے تانے بانے اور راجپوتوں کے ساتھ ہونے والی شادیاں' دوسری بیشمار ذاتوں کی خصوصیات سے عبارت تھیں۔ پاہٹ میؤوں کے حکومت کرنے کے تصور میں تختِ شاہی اور دربار میں نشست گاہیں' ایک کچہری جہاں شکایتوں اور تنازعات کی سماعت ہوتی ہے اور ان سے متعلق معاملات طے کیے جاتے ہیں' خزانہ' جو ارتھ شاستر میں بیان کیے گئے ہندوستان کے سیاسی اصولوں کی بنیاد ہے۔ ڈھول' کونج' اور رِڑ جیسے آلاتِ موسیقی کو بھی قوت کی علامت سمجھا جاتا ہے' ان کے علاوہ سردار کے لیے مختص ایک علیحدہ اور نمایاں جھنڈا: یہ سارا بیان مدح خوان تاریخ نویس شاعروں کے نکتہء نظر پر مبنی ہے۔

'پرتاپ' کے لیے یہ سردار کی ذاتی خصوصیات یا وہ روشنی اور جذبات ہیں جو اختیارات کے حامل کی ذات کا لازمہ ہیں۔ اشرافیہ کے علاوہ ان کے پاس گھوڑے' محافظ' اور شاہی رعب داب کی نمائش کرنے والے جانور مثلاً ہاتھی وغیرہ ہوتے ہیں 75۔ مغل سلطنت کی خودمختاری کو میؤ تسلیم ضرور کرتے ہیں لیکن کچھ اختلافات کے ساتھ۔ یہ ان کو اپنی خومختار معیشت پر ایک غیر ضروری بوجھ کے ساتھ برداشت کرنی پڑتی ہے۔ مغل راجپوت بادشاہوں اور میؤ سرداروں کے درمیان ہمسری کا دعویٰ اس بیان میں خود بخود واضح ہو جاتا ہے۔

پانچ پہاڑ بلاشبہ جاری مرکزی حکومت کی طرف سے مجرمانہ الزامات کا ایک رواں سلسلہ ہے۔ یہ دو قسم کے سیاسی نظام اور اس کے نظریات پر ایک واضح اور متضاد کیفیت کا اظہار کرتا ہے۔ بادشاہی طرزِ حکومت میں معاملات طے کرنے کا عمل مغل راجپوت اتحاد میں مضمر ہے جو مقامی معاملات میں دربار کے نمائندے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ چھینا جھپٹی کا ایک نظام ہے جو دارالحکومت کو جانے والے شاہی خزانہ سے نمایاں ہوتا ہے' جو یا تو فتوحات میں حاصل ہونے والا مالِ غنیمت تھا یا پھر شاہی نظام میں جاری وصول شدہ لگان اور محصول۔ دونوں میں سے خواہ کوئی بھی صورت ہو بہر حال یہ بالادست اہلکاروں کے متشددانہ طریقوں سے حاصل شدہ مقامی دولت تھی۔ میؤوں کے نقطہء نظر کے مطابق یہ پورا نظام فوج کی طاقت اور اس کی دہشت پر قائم ہے جس کو بارہ ہزار کی فوجی طاقت کے نام سے ایک علامت کی حیثیت دے دی گئی ہے' جس میں بدکردار مغل راجپوت سپاہی' عورتوں اور کسانوں کے ساتھ توہین آمیز سلوک اور عورتوں کی مذہبی رسوم میں بے

جا مداخلت کرنے والے عناصر شامل ہیں۔

یہ روایت مقامی راجپوت ریاست کی فوجی طاقت کے موقعہ بے موقعہ مظاہرے کی نشان دہی کرتی ہے جس کے لیے ان کو مغل سلطنت میں اپنے سرکاری عہدوں کی تقویت حاصل ہوتی تھی۔ میؤوں کو گھوڑے رکھنے کا حق حاصل نہیں تھا' اور جن کے پاس گھوڑے ہوں ان کو فوراً سرکاری اصطبل میں جمع کرانے کا حکم تھا76۔ یہ پابندی سرکاری اہل کاروں کے کام میں گھوڑسواروں کی طرف سے رکاوٹ ڈالنے کے خدشے کے پیش نظر عائد کی گئی تھی۔ ایسی ہی ایک پابندی ڈھول رکھنے پر بھی عائد تھی۔ مغربی ہند کے ایک بڑے حصے میں ڈھول کا استعمال صرف مقامی افسروں کا طرۂ امتیاز سمجھا جاتا تھا77۔ سترہویں صدی کے بارے میں ایک زبانی روایت ایک طبقے کے تنازعات اور تناؤ آشکار کرتی ہے جو شہنشاہی اور مقامی قوت کے مقابلے میں اپنی خودمختاری قائم رکھنے پر بضد تھا۔

شہنشاہی نظام کے مقابل میؤ قوم ہے' جو خود اپنی داخلی خودمختاری کی حامل ہے۔ اس کا حق بجانب ہونا رسم ورواج اور اپنی رضامندی پر منحصر ہے' موروثیت اور براہِ راست تعلقات جس کی خصوصیات ہیں۔ اس کے نظریات اور عقائد مردانہ موروثیت پر مبنی ہیں جس میں بڑا بیٹا اپنے باپ کا جانشین ہوتا ہے۔ مقامی نظام میں حیثیت کا ورثہ اور جنس کو بڑی اہمیت حاصل ہے جس نے جنسی امتیاز کو سماجی اور ثقافتی سطح پر قبولیتِ عامہ عطا کی ہے۔ دونوں طریقے ایک دوسرے کے مخالف نظریات پر مبنی ہیں۔

روایت کا مرکزی نقطہ نمایاں اور موثر اصطلاحات ''فساد' مفسدان' انیتی'' کے مطالب میں رد و بدل کرنا ہے جو فارسی نظامِ تعلیم اور رائج بااثر طبقات کی عطا ہے۔ ان کا تقابل اُن دوسری تین اصطلاحات سے کیا جاسکتا ہے جو میواتی تحریروں میں استعمال کی گئی ہیں: جنگ' ظلم' جما۔ میؤ اور مغلوں کا تعلق صرف جنگوں کی حد تک ہے۔ لوٹ مار' انتقام' اور مغل فوج پر حملے گویا معمول کی کارروائی تھی۔ لہٰذا فارسی تحریروں میں استعمال کیا ہوا لفظ 'فساد' اس اعتبار سے ناموزوں قرار پاتا ہے جب کہ طاقت کے حصول کے سلسلے سے ایک فریق اطاعت کے تصور کا ہی مخالف ہو۔ عدل اور انیتی کا نظریہ جس میں بادشاہ کو عدل کرنے والا کہا گیا' حالانکہ یہ شاہجہاں تھا جس نے دربار میں ننگی تلوار آویزاں کی ہوئی تھی جس میں یہ پیغام مستور تھا: فتح کرنا' قابو پانا اور اپنی عملداری میں

شامل کرنا'۔ پاہٹ میو وں کے لیے اس میں قتل اور غارت گری کا پیغام بھی موجود تھا۔ جبری وصولی یا 'جما' مغل سلطنت کے موروثی ہونے کی علامت اور ایک متنازعہ آزاد اور خودمختار معیشت پر ناجائز دعویٰ ہے۔ عمومی قحط سالی اور بقائے حیات کے مسائل سے دانستہ صرفِ نظر اور محصولات کی جبری وصولیابی کے نتیجے میں قتل و غارت کی ارادی پیشگی منصوبہ بندی عیاں ہوتی ہے۔ راجپوت نہ صرف میو وں کے گاؤں کا محاصرہ کرتے بلکہ ان کی عورتوں کے روزمرہ کے معمولات بشمول گھریلو استعمال کے لیے پانی لانے اور ان کی عبادات اور رسوم کی ادائیگی میں مداخلت بھی کرتے۔ روایت میں مغلوں کے خودساختہ 'عدل اور امن برقرار رکھنے والے' کے تصور کی نفی کی گئی ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ کس طرح مقامی سیاسی نظام اور حد بندی میں نقب لگائی جاتی تھی' اضافی پیداوار آپس میں کیسے تقسیم کر لی جاتی تھی' عورتوں اور بزرگوں کے ساتھ کیسی زبردستی روا رکھی جاتی تھی۔ 'جلم' کی اصطلاح کے ذریعے راوی' علاقائی خودمختاری کے خلاف مغل راجپوت نظام کی اصلیت بیان کرتا ہے۔ روایت میں خصوصاً جس تضاد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ خود بادشاہ کی ذات سے ہے۔ اس کی بادشاہت کے لیے اس فلسفے سے جواز حاصل کیا گیا ہے کہ وہ انصاف مہیا کرنے والا ہوگا حالانکہ وہ حتمی طور پر ناانصافیوں' دہشت گردی اور بے عزتی کا سزاوار ہے۔

لہٰذا شاہی اختیارات سے مخالفانہ ذہنیت مقامی آبادیوں کی بقا کے لیے ناگزیر ہو جاتی ہے۔ رعیتی باشندے لازمی طور پر مغل راجپوت جاگیردار سپاہیوں کے مقابل کھڑے ہو جاتے ہیں۔ میو وں کے قانون میں یہ سرداروں کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ انیتی اور لوٹ مار کا نوٹس لیں اور اپنی نسل کا دفاع کریں۔ مذکورہ روایت افسوسناک ہونے کے علاوہ حاکمانہ اختیارات کی مخالف بھی ہے۔

میو وں کی انفرادی یادداشت بڑی حد تک اس حکایت میں جاگزیں ہے۔ اجان گڑھ کے میو وں کے عمومی حافظہ میں پانچ پہاڑ کی لڑائی حقیقت میں برپا ہونے کی حیثیت سے محفوظ ہے۔ مجھے کئی لوگوں نے ٹوٹی ہوئی چوڑیوں کے بارے میں بتایا جو ابھی تک الکھ کنویں کی تہہ میں پھیلی ہوئی ہیں۔ مجھے بتایا گیا کہ: ''مغلوں کے ہاتھوں سارے مرد قتل کیے جانے کے بعد تمام پاہٹ عورتیں ستی ہو گئیں''۔ مجھے اس پہاڑی پر لے جایا گیا جہاں سے رائے بھان کے قلعے کے کھنڈر دیکھے جا سکتے تھے۔ ویران کھنڈرات اور الکھ پیر کا کنواں اپنے اندر وہ کہانیاں محفوظ کیے ہوئے ہیں

جو مغل سلطنت کے ہاتھوں پوری نسل کے خاتمے پر منتج ہوئیں۔

وقت میو وں کے لیے ایک اور ذو معنی یادداشت لیے ہوئے ہے۔ کئی باتوں سے میو وں کا مغل راجپوتوں کے ساتھ تعاون کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ دریا خان کی داستان کے مطابق اکبر بادشاہ کے دربار میں میو سردار ٹوڈرمل کی شرکت کا حوالہ موجود ہے۔ ٹوڈرمل اور مینا سردار راؤ بادا کے بارے میں مذکور ہے کہ انہوں نے اپنی افواج کے ساتھ اکبر کے خلاف دھول پور کے حاکم کی بغاوت کو کچلنے کے لیے کارروائی کر کے اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا تھا۔ میو وں کے مطابق' وہ اکبر ہی تھا جس نے میو چودھری نامزد کیے' انہیں پگڑیاں پہنائیں اور ان کو اپنے ساتھ شریک رکھنے کی کوشش کی۔ کاکورانا میو' مغلوں کا جاسوس تھا اس کو میو وں کو توڑنے کے عوض مہرولی کے نزدیک دھون کا قلعہ انعام میں دیا گیا۔ اُس وقت تک وہ یادؤ اور تنور کی حد تک بٹے ہوئے تھے' کاکورانا نے ان کو گوتوں اور شاخوں میں مزید تقسیم کر دیا۔ میو نسل کی طاقت ٹوٹ چکی تھی 78۔ اس واقعہ کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے سے قطع نظر میو وں کی اجتماعی قوت کو پارہ پارہ کرنے میں مغلوں اور ان کی ایجنسیوں کے کردار کی شناخت البتہ خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔

مجھے ایک طویل عرصے سے مغل سلطنت کا ایک غیر تاریخی منظر نامہ پیش نہ کرنے کا شدید احساس تھا۔ میو یقینی طور پر اکبر بادشاہ' جسے مورخوں نے مغل اعظم کہا ہے' کے بارے میں ایک مختلف نقطہء نظر رکھتے تھے' جس کی وجہ غالباً شاہ جہاں اور اورنگزیب کے ہاتھوں ان کی گوشمالی ہو سکتی ہے۔ بہر حال ورِندراون کے برہمن گوسوامی یہ طے کر چکے تھے کہ اکبر بادشاہ اپنی پچھلی زندگی میں برہمن تھا اور بعد میں حادثاتی طور پر دودھ کے گلاس میں گائے کا بال پینے کی وجہ سے مسلمان پیدا ہوا تھا۔ میری توقع کے برخلاف میں نے ایک میواتی روایت میں اکبر بادشاہ کو ایک گاؤں تباہ کرنے' ایک میو عورت کو اغوا کرنے اور ملک خانزادوں کی ایک پوری نسل کو نابود کرنے کا ذمہ دار پایا۔ میواتیوں کے' دادا باہڑ کا قصہ' میں میو عورت کے اغوا اور ایک میو بہادر کا اس کو ایک قلعے سے بازیاب کرنے کا ذکر ہے۔ مغلوں سے نفرت میں در پردہ جغرافیائی اور نسلی تاریخیں بھی دریافت ہوتی ہیں۔ ایک میو کے گائے ہوئے مندرجہ ذیل تبصرہ میں ان کی جداگانہ حیثیت کے بارے میں بیان ہے: ''مغل غیر ملکی تھے اور میو وں نے ان کے محاصل وصول کرنے کے خلاف بغاوت کی۔ انہوں نے بیسرو سے رجنی نام کی ایک لڑکی کو اغوا کر لیا'' 79۔

چڑھی باشاہ کی فوج بھوندر آٹھہرائی
مغل ہویا اسوار بیسرو جا کر چھائی
ڈیمروت کی پال میں دکھی ہویا نرنار
رجنی پھنس گی جھاڑ میں سپائی لیگو اُٹھار

بادشاہ کی فوج نے چڑھائی کی بھوندر پر پڑاؤ کیا مغلوں کے سوار بیسرو پر چھا گئے ڈیمروت پال کے عورت مرد سب غمگین ہو گئے رجنی جھاڑیوں میں پھنس گئی اور اغوا کر لی گئی۔

مغل اور رانگڑ کی اصطلاحیں راجپوتوں کی خلاف قانون آمریت اور قرونِ وسطٰی میں میواتی باشندوں کی حیثیت کے ساتھ ساتھ مغل راجپوتوں کے اتحاد کا مظہر ہیں۔ ڈیمروت پال کے مردوزن اجتماعی طور پر ریاست کے دیے ہوئے دکھ کو یکساں محسوس کرتے ہیں۔

میواتی یادداشتیں مغل سلطنت کی تاریخ نویسی کے بارے میں کس طرح تبصرہ کرتی ہیں؟

مغلوں کے دور میں مرکزیت کے مسئلے پر بہت گرما گرم بحثیں ہوئی ہیں۔ Eisenstadt مغل سلطنت کے زوال پذیر ہونے میں مرکزی افسر شاہی' موروثی اور جاگیردارانہ معاشروں اور شہری ریاستوں کے قیام کو ایک جانب' اور دوسری طرف جدید معاشرہ کو ذمہ دار قرار دیتا ہے 80۔ مغل تاریخ دانوں کا علی گڑھ طرزِ فکر اس بات پر مصر ہے کہ سلطنت نے مضبوط مرکز کی حامل ریاست قائم کی جس نے بڑی تعداد میں لگان اور اضافی زرعی پیداوار ممکن بنائی 81۔ محققین کی ایک معقول تعداد جن کو کمیونسٹ کہا گیا ہے' ایک دوسرے نکتۂ نظر کے حامی ہیں۔ Eisenstadt' Black اور Wittfogel کے دلائل ''ایک مضبوط افسر شاہی کی موجودگی کے باوجود مغل سلطنت کے نوآبادیاتی ریاست کے تصور میں تبدیل ہونے کے خطرے'' سے آگاہ کرتے ہیں۔ وہ دلیل دیتا ہے کہ موروثی افسر شاہی Weberian طرز کی سلطنت کے بجائے جبری آمرانہ طرزِ حکومت کی نمائندگی کرتی ہے۔ Black سلطنت کو موروثی جاگیر اور توسیع شدہ مردانہ معاشرہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ Rudolph and Rudolph نشان دہی کرتے ہیں کہ یہ نظامِ اس مکمل سلطنت کے تصور سے قطعی مختلف ہے جو پندرہویں صدی کے دوران یورپ میں جاری تھا' کیونکہ مغل سلطنت بڑے پیمانے پر مرکز گریز چھوٹے چھوٹے انتظامی حصوں میں تقسیم تھی۔

Heesterman کے پاس دلیل ہے کہ سڑکیں اور قصباتی منڈیاں سلطنت کا بنیادی ڈھانچہ فراہم کرتی تھیں۔ اسی طرح Streusand واضح کرتا ہے کہ مغلیہ دور میں صوبوں کی رسائی براہِ راست نہ صرف کسانوں تک نہیں تھی بلکہ بعض دیہات بھی ان کی پہنچ سے دور تھے' زرعی پیداوار سے متعلق کل معاملات صرف مغل اہل کاروں اور زمینداروں کے مابین ہی رہتے تھے 82۔ حال ہی میں عالم اور سبرا منیم نے مغل سلطنت کے بارے میں ایک طرف مرکزی اور مکمل اختیارات کے حامل یکساں نظریات اور دوسری طرف اس کو ٹکڑوں میں منقسم بتانے والے نظریات کو چیلنج کیا ہے۔ عالم اور سبرا منیم پورا قالین بدل دینے کے بجائے اس میں پیوند لگانے کو ترجیح دیتے ہیں' جو یقیناً نہ صرف ایک مثبت مقامی تبدیلی کا باعث ہوسکتا ہے بلکہ شعبۂ زراعت کے مالیاتی نظام کی سیاسی پیچیدگیوں میں اطمینان بخش تبدیلی لانے کا باعث بھی بن سکتا ہے 83۔

عالم اور سبرا منیم کے مغل دورِ حکومت کے امتیازی کردار کے بارے میں نکتۂ نظر کو خاص پذیرائی حاصل ہوئی' بطور خاص اس بات کی کہ اس کے اختیارات الہ آباد' اودھ' آگرہ' دہلی' لاہور اور ملتان سے باہر کے علاقوں میں بہت کمزور تھے۔ کچھ بھی سہی مغل سلطنت کا دارومدار طبقاتی نظام کے اصولوں پر استوار تھا۔ Richards کے خیال سے مغل سلطنت جدید تاریخی دور سے قبل مرکزیت کی حامل سب سے بڑی ریاست تھی 84۔ ایک مفتوحہ ریاست ہونے کی وجہ سے' اس کی بنیادی توجہ فوج اور منصب داروں کو ادائیگیاں کرنے کے لیے اضافی زرعی پیداوار پر تھی 86۔ Streusand مغل عناصر ترکیبی کے چار اجزا کی طرف توجہ منعطف کراتا ہے: طاقت کی روز افزوں بڑھتی ہوئی مرکزیت' اکبر بادشاہ کے شاہی اختیارات' مغل آئین کی پذیرائی اور منصب داروں کے طبقے کے لیے منصب داری نظام کا قیام۔ اقتدار عالم خان کی طرح Streusand منگولوں کی قبائلی سیاست کے نظام سے ترکوں کے کلی اختیارات تک تبدیلی کے عمل کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ دونوں باتوں سے خلافتِ عثمانیہ' صفوی اور مغل دورِ حکومت میں تیموریوں کی اجتماعی خودمختاری پر ضرب پڑی 87۔

بے شمار دستاویزات کے ذریعے تصدیق شدہ عوامی حکایات میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ مویشی پالنے والوں اور کسانوں پر شہنشاہی کردار کا کوئی مثبت اثر نہیں ہوا' اس کے برعکس تمام فوائد صرف قصبات اور شاہراہوں تک محدود رہے۔ مقامی سطح پر اختیارات کا احساس ایک مضبوط

تنظیمی ڈھانچے کی موجودگی کا پتہ دیتا ہے۔ وہاں نہ صرف آبیانہ اور لگان کی وصولی کا ایک مضبوط مالیاتی نظام موجود تھا بلکہ تازہ ترین اطلاعات کی فراہمی کا ایک معقول مواصلاتی رابطہ بھی برقرار رہتا تھا جس کی بناء پر علیحدگی پسندی کے رجحانات کے خلاف فوری ریاستی اقدام کیے جاسکتے تھے۔ عام لوگوں کے خیال میں علاقائی اور مغل ریاست کے مابین نمایاں فرق نہیں تھا' کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی پشت پناہی کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ مغل ریاست کے بارے میں بالادستی کی مظہر ایک کہانی میں مقامی سطح سے سلطنت تک دوطرفہ تعلقات بخوبی ظاہر ہوتے ہیں۔ میواتی حکایت ہمیں علی گڑھ کے مؤرخوں کے نمایاں مالیاتی تعاون سے ماورا طاقت کے غیر مادی وسائل سے باخبر کرتی ہے جو شہنشاہی اور مقامی ریاست کی سطح پر اپنی جگہ خود اہمیت کا حامل ہے۔

اس ضمن میں تضادات کا سلسلہ اس بات کا فیصلہ کرنے سے شروع ہوتا ہے کہ آیا یہ علاقائی آمریت کا مثالیہ تھی یا جدید نوآبادیاتی تصور تھا۔ درحقیقت بعد میں قائم ہونے والی ریاست کی روشنی میں معیار کا تعین کیا جاسکتا ہے اور موجودہ صورت حال میں ایسی ریاست سلطنت کی شکل حاصل کرلیتی ہے۔ مغلوں نے اپنی سلطنت کی بنیاد افغان حکمتِ عملی پر رکھی لیکن انتظامی معاملات میں خلجی اور افغانوں سے کہیں آگے نکل گئے۔ اطہر علی ایک مکمل اشرافیہ کو مغل سلطنت کے انتظامی ڈھانچے میں تبدیلیوں کا جزوِ اعظم قرار دیتا ہے88۔ مغل سلطنت اپنے قیام کے بعد ریاست کی تشکیل کے دوران صوبائی' علاقائی اور مقامی سطح کے زیردست طبقات کے پیدا کردہ مسائل میں الجھ گئی۔ یکساں انتظامی ڈھانچہ' اراضیات کا کنٹرول' تمام علاقوں کے لیے ایک سرکاری زبان' اور گورنر کے لیے قوت کا ارتکاز بالکل نئے عصری مسائل تھے' جن کے لیے پہلے سے کوئی عملی مثال موجود نہیں تھی۔ برصغیر کے اجتماعی سماج دشمن رویہ پر قدغن عائد ہوگئی تھی۔ آپس میں برسرِ پیکار چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے مابین تناؤ انیسویں صدی کے اوائل میں مغل سلطنت کے زوال سے بہت پہلے تک بھی اس کے لیے ایک مستقل مسئلہ تھا۔ البتہ مغل سلطنت نے بہت سے طبقات کے رواجی معاملات میں دخل اندازی سے گریز کیا۔ نظامِ تعلیم' قانون اور علمی ذرائع پر تلوار نوآبادیاتی نظام میں چلائی گئی۔

+++++

6

میوؤں کی مجرمانہ شناخت کی تعمیر کے حوالے سے نوآبادیاتی علم عمرانیات کا تنقیدی جائزہ

مجرمانہ سرگرمیوں میں خودمختاری اپنے پرت کھولتی ہے۔ تاریخ کے صفحات میں اکثر ریاستوں کے انتظامی مسائل کی وجہ سے کئی مخصوص گروہوں کو جرائم پیشہ قرار دیا گیا ہے۔ بہرحال ہندوستان میں سائنس نے نوآبادیاتی دور میں مجرمانہ ذہنیت' قبائل اور ذات پات کے معاملات کے پرانے نظریات کی بجائے نئی تشریحات رائج کیں۔ ان کو ہندوستانی معاشرہ کے لیے شہنشاہی اور عملی اہداف قرار دیا گیا' لیکن ارتکابِ جرائم کے طریقوں کو جس زاویۂ نظر سے دیکھا گیا وہ مجموعی طور پر ہندوستانی معاشرے کے بارے میں سراسر برطانوی طرزِ فکر تھا۔ جرائم کو انفرادی عمل کی بجائے اجتماعی کارروائی سے منسوب کیا جاتا تھا۔ انیسویں صدی میں نوآبادیاتی منصوبے خود کو مبنی برحق قرار دینے کے لیے انسانی نسلوں کے باہمی روابط کی تاریخ کے ذریعے انسانوں کے نمایاں گروپوں سے جواز حاصل کرتے تھے۔

زیرِ نظر باب میں نوآبادیاتی وضاحت کے علاوہ جرائم کے برطانوی منصوبوں میں میؤ آبادی کو اس دائرے میں سمونے کے عملی اقدامات کے ثبوت تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ میناؤں کے جرائم پیشہ قبیلہ کے ساتھ امکانی شمولیت کے ناقابلِ تردید ثبوت کی وجہ سے میؤ مینا گٹھ جوڑ نے آسانی سے منتقل ہونے والی بیماری کی طرح سرعت سے فروغ حاصل کیا۔ اس کے علاوہ میؤوں کی زبانی روایات بذاتِ خود ان کی مجرمانہ سرگرمیوں کے تحریری ثبوت ہیں۔ میناؤں کے ساتھ میں

شادیاں کرنے کے سلسلے میں دریا خان کی داستان کو ثبوت قرار دیا جاتا ہے۔ آپس میں خون کے رشتے استوار کرنے سے یہ نتیجہ اخذ کرنا عقل سے بعید نہیں کہ اس طرح دونوں نسلوں میں جرائم کے جراثیم ایک دوسرے سے منتقل ہوئے۔

مجرمانہ ذہنیت کے بارے میں:

کم و بیش انیسویں صدی کے اردگرد، جس وقت میوؤں کی نسل کے بارے میں حقائق لکھے جا رہے تھے، اس وقت برطانوی انتظامیہ کے لیے جرائم سے نمٹنا ایک کل وقتی کام تھا۔ مسلح چوروں کے گروہ جو پہلی چوتھائی میں پورے ہندوستان میں جگہ جگہ موجود تھے ان کے لیے ایک علیحدہ ٹھگی کا محکمہ 'ایف۔سی۔ اسمتھ اور اس کے اسسٹنٹ کیپٹن ڈبلیو ایچ سلیمن جو 1829ء میں میجر جنرل ہو گیا تھا' کی سربراہی میں قائم کیا گیا۔ یہ محکمہ 1863ء میں بند کر دیا گیا مگر حکومتِ ہند نے شہزادگان کی ریاستوں میں اسے فعال رکھا۔ جس وقت قوم پرست تحریکوں نے زور پکڑا تو ٹھگی اور ڈکیتی کا محکمہ CID (Criminal Investigation Dpartment) کی شکل میں تبدیل ہو گیا لیکن سپیشل برانچ بھی گھسٹتی رہی 1۔

1869ء میں برطانیہ میں عادی مجرموں کا قانون پاس ہوا۔ اس قانون کے ذریعے مہم کشوں اور عادی مجرموں کے درمیان امتیاز کرنا آسان ہو گیا۔ بہرحال ہندوستان آتے آتے اس قانون میں جرائم کا رشتہ ذاتوں اور قبائل کے ساتھ جوڑ دیا گیا۔ مجرمانہ ذہنیت ایک سہ رخی علامت بن گئی گویا خطرناک، پھیلنے والی اور ناقابلِ علاج 2۔ انگلینڈ سے آگاہی کی ایک نئی لہر اٹھی، جرائم کو موروثی عقیدہ اور ایک پورے گروپ کا پیشہ سمجھا جاتا تھا، یہ طرزِ فکر تشویشناک تھی لہٰذا اس کو بڑھنے سے روکنا اور کنٹرول کرنا ریاست کی ذمہ داری تھی۔

1871ء میں جرائم پیشہ قبائل کا قانون منظور ہوا جس کے ذریعے جرائم پیشہ گروہوں کو بڑھنے سے روکنا تھا۔ اس حوالے سے ایک مکمل انتظامی شعبہ تشکیل دیا گیا جس میں پولیس چوکیاں قائم کی گئیں جہاں ایسی تنظیموں کے ممبران کا ریکارڈ رکھا جاتا تھا۔ ان کی سرگرمیوں پر نظر رکھی جاتی تھی، اور طلب کرنے پر حاضری کا پابند اور رخصت کا ٹکٹ متعارف کرایا گیا۔ پرانے مجرموں کو گاؤں کے چوکیدار اور نیم فوجی دستوں میں بھرتی کرنے کے علاوہ ان کے بچوں کی تعلیم کا انتظام

کر کے اصلاحی کے اقدام کیے گئے۔ حکومت کی طرف سے ان قوانین پر سختی سے عملدرآمد کرنے کی وجہ سے مجرمانہ سرگرمیاں خاصی حد تک ماند پڑ گئیں۔ اس قانون میں 1897 اور 1911ء میں ترامیم کی گئیں۔ اس کے ساتھ ہی قانونی اور انتظامی ہم آہنگی نے مجرمانہ طرزِ عمل کو موروثی جبلت قرار دیا۔

1870ء کے دوران چوروں کے مسلح گروہوں کو جرائم پیشہ قبائل قرار دیا گیا۔ انتظامی حکمت عملی میں ایسے گروہوں کی فہرستیں تیار کی گئیں۔ شمال مغربی صوبوں میں بنجارے' سانسی' جوگی' نٹ' اہیر' بھیل' باورے' سنہورے خطرناک فہرست میں درج کیے گئے۔ ان پر نظر رکھنے اور کنٹرول حاصل کرنے کے لیے ایک مسودۂ قانون تیار کیا گیا۔ مرکزی صوبوں میں باورے' سنہورے' ہربوے اور مگھیا ڈوم کو جرائم پیشہ قبائل کے قانون مجریہ 1871ء کے مطابق مجرم سمجھا جاتا تھا۔ مغربی ہند میں بھیل' کولی' کنجر اور میناؤں کے ساتھ عام طور سے مجرموں جیسا سلوک کیا جاتا تھا۔ ناگپور، اودھ، بنگال، بہار اور حیدرآباد مدراس صوبوں میں بھی دوسری ذاتوں کی ایسی ہی فہرستیں تیار کی جاتی تھیں 3۔ برطانوی ہند بشمول بالواسطہ ماتحت علاقوں کے لاکھوں افراد ان اقدامات سے متاثر ہوئے۔ راجپوتانہ کی راجدھانی میں جرائم پیشہ قبائل کے لیے حکومتِ ہند کی اختیار کردہ اس قانونی مثال کی تقلید کی گئی 4۔ بعض صورتوں میں کسی طبقے کے ایک فرد کی مجرمانہ یا علیحدگی پسندی کی حرکت کی وجہ سے ذات یا پورے قبیلہ کو جرائم پیشہ قرار دیا گیا۔ ان کو خطرناک طبقہ کی حیثیت سے دیکھا جاتا تھا جن میں پیدائشی اور عادی جارحیت پسندوں کو بدکردار اور بدمعاش سمجھا جاتا تھا 5۔ جرائم سے وابستگی نے نوآبادیاتی حکومت کو میوؤں کے لیے قانونی ڈھانچہ تیار کرنے پر مائل کیا۔

درج بالا وجوہات نے کسی خاص گروپ کو ایک مخصوص شناخت دینے' اس کی خصلتیں متعین کرنے' اور اس کے ماضی حال اور مستقبل کو سمجھنے کا معقول جواز مہیا کیا۔ انتشار پیدا کرنے والے گروہوں نے ہندوستانی اور برطانوی مشنری سرگرمیوں کو تقویت بہم پہنچائی۔ مجرمانہ سرگرمیوں کی صراحت نے نوآبادیاتی ریاست کو مداخلت کا موقعہ فراہم کیا' انتظامیہ اور قانون کی بڑھتی ہوئی عملداری نے باشندوں کو ان قوانین میں چور دروازے دریافت کرنے پر آمادہ کیا جو معاشرت کا حصہ تھے۔ میوؤں کی امتیازی حیثیت ان کی رسواکن مجرمانہ نسلی شناخت کے بارے میں تحریروں کا

سبب بنی۔

ہندوستان میں نوآبادیاتی دور کے بعد بھی فنکارانہ مشقیں جاری رہیں۔ سابقہ جرائم پیشہ قبائل بدستور ریاست اور میڈیا میں متحرک رہے۔ چوری' ڈکیتی اور قتل انہی سابق گروہوں سے منسوب کیے جاتے رہے جیسے: باوریہ، سانسی' کنجر اور دیگر۔ کسی واردات کے سلسلے کی گرفتاریوں میں ان گروہوں کے ارکان پولیس کی اولین ترجیح ہوتے تھے۔ تمبر 1944ء میں بھرتپور میں رہائش پذیر سنسی کے جاٹوں کی باوریوں کے خلاف دہشت گردی کی ایک واردات کو بڑی آسانی کے ساتھ جاٹوں کی زمینوں پر قبضے کے خلاف نچلے درجے کے معمولی چوروں سے انتقامی کارروائی کی کوشش قرار دیا گیا۔ جے پور میں زمینوں کے مالک اور مختلف ذرائع روزگار میں مشغول کنجر بعض اوقات پولیس کی غلط فہمی سے وارداتی ہونے کے شبہ میں گرفتار کر لیے جاتے تھے۔ سابقہ جرائم پیشہ قبائل بعض اوقات شہری حقوق سے محرومی کے خلاف احتجاج بھی کیا کرتے تھے۔ خانہ بدوش گوہاڈے لوہار اور کنجر بدستور سیاسی حقوق سے محروم ہیں۔ جرائم سے پاک معاشرہ ہنوز نظروں سے اوجھل دکھائی دیتا ہے۔

نوآبادیاتی نسلی شناخت:

نوآبادیاتی طرزِ حکمرانی نے انیسویں صدی میں آگہی کی حیرت انگیز جہت کو جنم دیا۔ جس کے نتیجے میں کئی قسم کے سروے' مردم شماریاں' نسلی شناختیں' گزٹ' معاہدے اور دیگر رپورٹیں منظر عام پر آئیں اور ہندوستان کے شہنشاہی گزیٹئر میں درج ہوئیں 6۔ ان کاموں سے ریاست کا نکتۂ نظر واضح ہے۔ آبادی کے مختلف حصوں کی تقسیم عمل میں آئی جس میں قانون پسند اور مزاحمت کاروں کی تخصیص ہو سکی اور جرائم پیشہ افراد کی علیحدہ شناخت قائم ہوئی۔ میوؤں کے بارے میں نسلی شناخت کی اکثر تحریریں ہندوستانی ذاتوں اور قبائل کے بارے میں اسی حکمت عملی کے تحت وجود میں آئیں 7۔

ادبی تنقیدوں کے زیر اثر یہ جاننا ممکن ہوا کہ ریکارڈ اور تحریریں کس طرح نسلی شناخت اور ثقافتوں کی تعمیر اور معاشرتی تبدیلی کا باعث بن جاتی ہیں 8۔ مشرق کے بارے میں اسد' سعید اور اندن کے کاموں نے موثر انداز میں بے شمار مضامین کے تسلسل' تبصرے' تعین اور وضاحتوں پر

روشنی ڈالی ہے9۔ طاقت کے رشتوں کو مخفی رکھا جاتا ہے' جس طرح Evans Pritchard کے The Nuer کے معاملے سے واضح ہوتا ہے' جس میں عالمی جنگ کے دوران جاری رہنے والی دہشت گردی پر پردہ ڈالا گیا ہے10۔ تحریری موشگافیاں' محاورے' دعوے اور اعداد و شمار نسلی معاملات کی تحریروں میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں 11۔ اس طرز کے کام جو مکالمے کے بجائے ایک فنکار کا مظاہرۂ فن لگتے ہوں ترجیحاً عمرانی علوم کے ترجمان کا بیان ہوتے ہیں۔

انسانی نسلوں کے علم کو حقیقت کے اظہار کا ذریعہ مانا جاتا ہے' میں یہاں اس بات کا جائزہ لوں گی کہ حقائق کے کیا معنی لیے جاتے ہیں' اس کو کیسے قبول کیا جاتا ہے' اس کو ترجیحی طور پر حق بجانب کیسے مانا جاتا ہے اور عمرانی علوم کے مخطوطوں میں اس کو کس حد تک دیکھا جاسکتا ہے۔ طاقت کے ذریعے حاکم کو اطلاعات کا حصول اور دوسروں کے بارے میں ذاتی نوعیت کی معلومات حاصل ہوتی ہیں' مطلب یہ کہ موروثی انتقال اقتدار اور منصب دونوں کا وجود ذرائع معلومات سے مشروط ہے' اور اگر طاقت اور آگہی کے ذرائع کے مابین تعلق نوآبادیاتی عمرانیات کی خصوصیت ہوتے تو یقیناً ایک سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا نوآبادیاتی دور کے بعد کی تاریخ نویسی اور سماجی عمرانیات نے اس کو جنم دیا ہے؟ کم از کم میؤوں کے معاملے میں یہ حقیقت نہیں ہے۔ اصل میں ہم عصر سماجی عمرانیات اور تاریخ کے کندھوں پر ابھی تک موروثی مناظر کا بوجھ ہے۔

میؤوں کی نسلی تحریروں کے معاملے میں' میؤ لڑکے دریا خان اور مینا لڑکی کا واقعہ اس کو حق بجانب قرار دینے کے لیے کافی ہے۔ میؤ میناؤں کی آپس میں رشتہ داریاں اور اس کے نتیجے میں میؤوں کے مجرمانہ افعال لازم وملزوم ہیں۔ آپس کے تعاون کی مسلسل مثالوں کی روشنی میں درجِ ذیل نظریات قائم کیے جاسکتے ہیں:

۱۔ دریا خان میؤ مینا شادیوں کی حقیقی مثال ہے۔ اس ایک واقعہ کے تناظر میں دونوں قبائل کے مابین آپس کی شادیوں کا جواز ملتا ہے۔ (ایک مثال ہی معاشرے میں تقلید کے لیے کافی ہوتی ہے)

۲۔ آپس میں رشتہ داریوں کے رواج نے مشترک ذات کے تصور کو جنم دیا۔ (محفوظ شدہ بین الاقوامی معمولات میں ماضی اور نسل کو خارج از بحث قرار دیا جاتا ہے)

۳۔ چونکہ مینا طے شدہ جرائم پیشہ گروہ ہیں' لہٰذا میؤ بھی خونی رشتوں کی وجہ سے یکساں خطرناک اور منتقم مزاج ہیں (مخلوط تاریخ اور مشترک طبیعاتی خصائل معاشرتی عادات کا باعث ہوتے ہیں)

زیرِ نظر باب برطانوی عمرانیات پر مبنی تحریروں اور متعلقہ روایات کو میؤوں کی مجرمانہ سرگرمیوں کا ثبوت قرار دیے جانے کے تقابلی مطالعے پر مبنی ہے۔ اگر مجرمانہ سرگرمیاں ہی میؤوں کی نوآبادیاتی عمرانیات کا محور و مرکز ہیں تو اس روایت کے علامتی مطالعے کے ذریعے برادری کا تصور قائم ہوتا ہے۔ میں دریا خان کے معاملے کو جو مختلف تشبیہات کا مجموعہ ہے' ایک مختلف زاویۂ نظر سے جانچتی ہوں12 ۔ میؤ برادری کو علاقائی' ایک خطہ کے رہنے والے' ایک مشترک ماضی سے متعلق اور مشترک مذہبی اور ثقافتی رسوم و رواج کی بنا پر نہایت صراحت کے ساتھ ایک کہانی میں ایک علیحدہ گروپ قرار دیا گیا ہے۔ میؤوں کے تعارف میں میناؤں کی کمتر حیثیت انتہائی اہمیت کی حامل ہے۔ روایت کا آغاز میؤ اور ایک مینا سردار کے خاندان میں شادی کے سمبندھ سے ہوتا ہے۔ روایت میں دولہا والے میؤوں اور دلہن والے میناؤں کے مابین جنگ اور میناؤں کی شکست کی صورت میں پیش آنے والے واقعات میؤ میناؤں کے تعلقات ہمواری سے مغلوب ہونے تک ایک نمایاں تبدیلی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ تبدیلی میناؤں کی کمتر حیثیت کے تاثر میں نہایت اہم ہے اور اسی لیے میؤ برادری کے وجود میں علامتی بھی ہے۔

میوؤں کی مجرمانہ سرگرمیوں کے عمرانی اسباب:

میوات کے علاقے میں پہلا سماجی ڈیٹا میجر پی ڈبلیو پاؤلٹ نے جمع کیا۔ اس کا یہ کام ابتدائی ذریعہ تھا جسے بعد کے محققوں نے کئی انداز سے اپنے کام کا نکتۂ آغاز قرار دیا۔ دوسرے کئی حضرات کی طرح پاؤلٹ بھی فوج اور پولیس کی انتظامیہ کا اہم رکن رہ چکا تھا13 ۔ اس نے 1869ء اور 1871ء کے دوران بالائی راجپوتانہ کے ٹھگی اور ڈکیتی کے محکمہ میں اسسٹنٹ جنرل سپرنٹنڈنٹ کی حیثیت سے کئی مہمات میں حصہ لیا۔ وہ 1872ء میں الور کا سیٹلمینٹ افسر مقرر کیا گیا اور اس نے 1876ء میں سولہ سالہ سیٹلمینٹ پلان ترتیب دیا۔ پاؤلٹ 1874-1875ء میں تقریباً ڈیڑھ سال تک الور میں پولیٹیکل ایجنٹ بھی رہا۔ صاف پتہ چلتا ہے کہ نوآبادیاتی انتظامیہ

نے فوجی اور سول انتظامیہ اور سیاسی تعیناتی‘ جرائم اور مالی انتظامیہ کے مابین رابطوں میں سہولتیں بہم پہنچائیں جو بحیثیتِ مجموعی تمام انتظامی مشینری کی احسن کارکردگی کے لیے نہایت اہم ہوتا ہے۔ الور کے گزیٹیئر میں پاؤلٹ لکھتا ہے: ''میؤ وں کا دعویٰ ہے کہ وہ اصل راجپوت ہیں‘ مگر باور کرنے کے لیے ایسی وجوہات موجود ہیں کہ ان کی نسل میں ہی کئی لوگ مینا نسل کے بھی ہیں‘ میؤ وں اور میناؤں کے ملتے جلتے ناموں سے مترشح ہوتا ہے کہ اول الذکر نسل موخر الذکر نسل کا ماحصل ہے۔ دیگر کئی نسلوں کی اپنی مخصوص شناختیں موجود ہیں (سینگل، نیائی، پوندلوت، ڈھنگل اور بالوت وغیرہ) اس کے علاوہ دریا میؤ اور اس کی محبوبہ ششبدنی مینا کی کہانی سے واضح ہوتا ہے کہ وہ پہلے سے آپس میں شادیاں کیا کرتے تھے‘‘14۔

بظاہر اس واضح بیان کے باوجود اس کو بنیاد بناتے ہوئے ایک حتمی تبصرے کی ضرورت ہے۔ اوّل: پاؤلٹ میؤ وں کے اس دعویٰ کو رد کرتا ہے کہ وہ کھشتری نسل سے ہیں‘ پاؤلٹ کے اس بیان کا اس کے دوسرے بیان سے موازنہ کیا جائے تو دونوں میں تضاد موجود ہے...... کہاوت مشہور ہے کہ شترِ بے مہار راجپوتوں نے کئی دوسری نسلوں کو وجود بخشا'' ...... دوم: اس کی دلچسپی واضح طور پر نسلوں کے مشترک جتھہ سے ہے۔ پاؤلٹ کا بیان انیسویں صدی کے یورپی علمِ عمرانیات اور ظاہری وضع قطع کے اعتبار سے نسل اور ذات کے پیچیدہ مسائل کی نشاندہی کرتا ہے۔ انسانی فطرت کا اہم زاویۂ نظر اس کی اس کوشش میں صاف دکھائی دیتا ہے کہ وہ نسل اور قبیلہ کی شناخت کے لیے ان کے نام متعین کرنا چاہتا ہے۔ صاف دیکھا جا سکتا ہے کہ میؤ میناؤں کی نسل کا حصہ ہیں۔ بہر حال اس کا ثبوت ہمیں یہ بتاتا ہے کہ انیسویں صدی تک میؤ وں کو میواتی کہا جاتا تھا۔ پاؤلٹ کی تحقیق سے ہمیں میؤ میناؤں کے مابین رشتہ داری ثابت کرنے کی ایک شعوری کوشش کا پتہ چلتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ سابق حکمران مینے بدنام قاتل کی حیثیت سے مشہور تھے جن کے بارے میں ٹھگی اور ڈکیتی کے محکمے نے بھی دعویٰ کیا ہے کہ وہ بدنامِ زمانہ لٹیرے تھے جنھیں الور کے پولیٹکل ایجنٹ Major Impey نے زیرِ نگرانی رکھا ہوا تھا''15۔

The Rajputana Gazeteer میں میؤ وں کے بارے میں درج ہے: ''ممکن ہے کہ ان کی رگوں میں راجپوتوں کا خون ہو‘ مگر وہ بھی دوسرے قبیلوں کی طرح حاکموں اور کئی دوسری نسلوں کا ملغوبہ ہیں اور یقین کرنے کی ایسی وجوہات موجود ہیں کہ وہ میناؤں کی نسل سے زیادہ

مماثل ہیں جو انھیں کے جیسے قبیلے اور نسل میں سے لگتے ہیں''16۔حالانکہ یہ دلچسپ بیان راجپوتی خون کی موجودگی کے امکانات کو تسلیم کرتا ہے''اس کے علاوہ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ میؤ بھی دوسرے قبائل کی طرح مخلوط نسل اور اس حقیقت کا اظہار ہیں کہ کوئی قبیلہ بھی اصل نہیں ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہ میؤ اور مینا قبائل مشترک نسلی خصوصیات کے حامل ہیں''۔

ڈھانچہ اور نسل سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت Rajputana Gazetteer میں دو مختلف دلائل کے ساتھ کی گئی ہے: اول یہ کہ میؤ بارہ مختلف شاخوں اور گوتوں پر مشتمل ہیں، جن میں سے پہلی چھ کی شناخت کے لیے ان کے نام موجود ہیں اور جن کا دعویٰ ہے کہ وہ میناؤں کی پہلی چھ نسل ہیں۔دوم یہ کہ تحریروں میں یہ دعویٰ بھی موجود ہے کہ اکبر بادشاہ کے زمانے تک ان میں آپس کی رشتہ داریوں کا تعلق قائم تھا جو ایک میؤ اور مینا کی شادی کے موقعہ پر جھگڑا ہونے کی وجہ سے منقطع ہوگیا تھا۔اس بات کا اشارہ واضح طور پر دریا خان کی روایت کی طرف ہے۔لیکن ہم دیکھ سکتے ہیں کہ یہاں پاؤلٹ کے نکتہ نظر میں ایک موہوم سی تبدیلی ہے جو زور دے کر کہتا ہے'' لگتا ہے کہ کہانی میں دانستہ باور کرایا جارہا ہے''...... ''یقین کرنے کی کئی وجوہات ہیں''...... اور ''مشترک نام ہمیں بتاتے ہیں'' وغیرہ وغیرہ 17۔

Rajputana Gazetteer میں اس کہانی کو ایک واقعے کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔واقعہ بذاتِ خود اپنے قبیلے سے باہر شادی کرنے کا ایک مفروضہ محسوس ہوتا ہے جس کو ہم خود اپنے قبیلے میں شادی کرنے پر بھی محمول کر سکتے ہیں، اور یہ حقیقت ظاہر و باہر بھی ہے۔میؤ اور میناؤں کو ایک مشترک ذات قرار دینا گویا دوسری حقیقتوں کا انکار کرنا ہے۔جیسے میؤ میناؤں کا دوسرے مقامی گروپوں میں شادیاں کرنا یا دونوں گروپوں کا خلوصِ دل۔Gazetteer کی اس تحریر کی (خود اس کے بیان کی روشنی میں) کوئی خاص اہمیت نہیں کہ: میؤ میناؤں کی آپس میں شادیاں اکبر کے دور میں کالعدم کردی گئی تھیں۔ یہاں تک کہ تین سو سال کے وقفے کے بعد بھی اس اتحاد نے جو خون کے رشتوں سے ایک بار قائم ہو چکا تھا ان کی آپس کی شناخت کو برقرار رکھا۔اس طرح زمانۂ حال ماضی میں پیوست ہوگیا، ایک گروپ کی عادات و اطوار دوسرے گروپ میں منتقل ہوگئیں، مجرمانہ ذہنیت وقت کی قید سے آزاد ہوکر فطرت کا جزو بن گئی۔ The Gazetter of Bharatpur کے حوالے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دونوں گروپوں کا طرزِ زندگی ایک جیسا تھا کیونکہ

دونوں ہی سفاک اور منتقم مزاج تھے 18۔ان کے ذریعے دونوں گروپوں کی خصلت کا پتہ چلتا ہے:
ان کے ماضی کی تمام حرکات سے مستقبل میں ان کے کردار کا نمایاں پہلو یقیناً دشمنی پر ہی استوار رہے گا۔

بعض اثرات فیصلہ کن نوعیت کے حامل تھے۔ ہند فارس تاریخ نویسی کا تذکرہ' تاریخ نویسی اور نسلی علوم کی روشنی میں میوؤں کے لٹیرے اور ٹھگی والے تاثر کے باب میں نہایت اہمیت رکھتا ہے۔K.D Erskine کے Imperial Gazetteer میں شامل میؤ اور میوات کے موضوع پر مسودے کے بعد اس میں کئی اقتباسات شامل ہیں: جن میں Briggs کا کیا ہوا تاریخ فرشتہ کا ترجمہ' Caldecot کا حیات بابر' Elliot اور Dowson کے مرتب کردہ مسلمان تاریخ نویس اور پاؤلٹ کے فارسی ذرائع سے ترتیب دیے گئے اقوال کا ایک طویل اقتباس 19۔یہ ذرائع بلاشبہ بے تکان سلطنت سے میواتیوں کی مزاحمت کے واقعات دہراتے ہیں۔بار بار کی چڑھائیاں' لوٹ مار اور علیحدگی پسندی جس کے وہ عادی تھے' اور لاتعداد حملے اور ہلاکتیں' دہلی کے حکمرانوں کو ان کے خلاف اقدام کرنے پڑتے تھے۔

ریاستی استحکام کے تقاضے ان کے ساتھ تعلقات کو سبوتاژ کر کے ان کی حیثیت متعین کرنے کے لیے مجبور کر دیتے تھے۔

Skinner کی تشریح الاقوام' فارسی تاریخ نویسی اور انگریزی عمرانیات کے مابین ایک پل کا کام انجام دیتی ہے 20۔1824ء میں شائع شدہ اس تحریر کا عکسی منظر نامہ ایک چادر' ایک پگڑی والے تقریباً برہنہ میواتی کو شیر کی کھال میں پیش کرتا ہے۔معمولی درجہ کا یہ لباس جاٹوں کے مکمل لباس اور ہل کے ساتھ اہیر دیہاتیوں کے مناسب لباس کے مقابل نمایاں طور پر اپنی کہانی خود بیان کرتا ہے۔اس تناظر میں دہشت گردی کے بُنے ہوئے تانے بانوں پر غور کیجیے جس میں ایک بندوق اور ایک خنجر شامل ہیں۔اس کے علاوہ تحریر میں اضافی طور پر درج ہے کہ میؤ ایک برچھی' ایک بھالا اور لوہے کا نوک دار سریا بھی ساتھ رکھتے تھے۔میوؤں کے مویشی پالنے والے دیہاتی کے کردار کو جنگ باز میواتی کا تاج پہنا کر نظروں سے اوجھل رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

Skinner میؤ میواتیوں کی اصلیت بیان کرنے کے لیے ایک جنسی استعارہ استعمال کرتا ہے: چاند' برہما اور خدا کے فریستادہ' بادشاہ گر باسو کے گرے ہوئے مادۂ تولید نے ایک کشتری

عورت کو حاملہ کر دیا (جو تحریر اور تشبیہ میں ایک مچھلی ہے)۔ وہ مچھلی جو راجہ اندر کی درباری مونیکا ہے ایک انسانی بچے کو جنم دیتی ہے جس کی نسل متسیا ہے جو میواتیوں کے جدِ اعلیٰ ہیں۔ حکایت میں جس جگہ کی نشان دہی ہوتی ہے وہ چندیری کے مغرب میں میوات کا علاقہ ہے۔ مگر نسلی علوم میں ایک مخلوط ذات کا تصور پیش کر کے ایک ایسی نسل کا تصور دیا گیا ہے جو انسانی اور ماورائی اختلاط کی دعویدار ہے، یہ تصور ہر اعتبار سے ناقابلِ قبول اور وضعی ہے جس کو مجرمانہ فعل کہا جا سکتا ہے۔ اتفاق سے Skinner خود بھی ایک انگریز اور ایک راجپوت عورت کی مخلوط اولاد تھا۔

Powlett یقیناً فارسی تاریخوں کی روشنی میں میواتیوں کی بطور ''مفسد'' حیثیت کے بیانات سے متاثر تھا جن کو وہ انتہائی قابلِ اعتبار ذرائع معلومات قرار دیتا تھا21۔ وہ اپنے کام کا آغاز ایک ایسے تاریخی واقعے سے کرتا ہے جس کی صحت کا دارو مدار کلیۃً برنی، ابوالفضل اور فرشتہ پر ہے۔ اپنے پریشان کن کردار کی وجہ سے میواتیوں کی سرگرمیوں کو قابل سرکوبی قرار دیا گیا ہے۔ ایک بار جو تاثر قائم ہو جاتا ہے وہ اپنی منطق خود تراش لیتا ہے۔ Crooke میؤوں کو جنگلوں اور غیر آباد علاقوں میں رہائش پذیر بتاتا ہے اور O'dwyer میواتیوں کو دہلی کے حلق میں چبھے ہوئے کانٹے قرار دیتا رہتا ہے22۔

میؤوں کی مجرمانہ حیثیت کا موروثی تصور یقیناً اس وقت تک حتمی تسلیم نہیں کیا جا سکتا جب تک نوآبادیاتی ریاست کو میؤوں کا ذاتی تجربہ نہیں ہوتا۔ اس کا تعین محض 1857ء میں ان کے برطانوی راج کے خلاف ہونے کی وجہ سے کیا گیا۔ اس وقت تک دفتر خارجہ کی خط و کتابت کے ریکارڈ سے ظاہر ہوتا ہے کہ برطانوی گو کہ مینا اور بھیلوں کے خونخواری کے واقعات سے باخبر تھے، میؤوں کو بمشکل اس قسم کے قبائلی اقدامات سے کوئی سروکار تھا...... اس کے بعد میؤ انتظامی معاملات میں رخنہ اندازی کرنے والوں میں سب سے آگے ہو گئے۔

برطانوی نکتہ نظر کے مطابق غدر کے زمانے میں فارسی کی تاریخی تحریروں میں میؤوں کے کردار کی تصدیق ہو گئی۔ Watson اور Kaye انتظامی منظر نامہ کی صراحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: ''بغاوت کے دوران گوجروں کے مقابلے میں اپنی خصلت کے مطابق اپنے مسلمانی اعتقادات کے زیر اثر خون کی پیاس رکھنے والے کچھ صوبوں میں بطورِ خاص آگرہ کے آس پاس زیادہ شورش تھی''23۔ نسل اور مذہب کے غیر متعلق موضوعات کو بدی کا تاثر پیدا کرنے کے لیے

یکجا کر دیا گیا ہے اور J.Malcolm ان کو اسی پیرایہ میں بیان کرتے ہوئے ہندوستان کے رخسار کا وحشیانہ غازہ قرار دیتا ہے 24۔ لہٰذا نوآبادیاتی عمرانی علوم میں ان کو جرائم پیشہ قبیلہ قرار دیا گیا' جو اپنے چوری کے رجحان کی وجہ سے شر پسندی کیا کرتے تھے 25۔ غالباً ان میں کارفرما بدی کا رجحان میناؤں کے خون کا اثر تھا جس پر ان کے مسلمان ہونے کی وجہ سے پالش آ گئی جس کی بنا پر وہ انتہائی ناقابلِ برداشت ہو گئے۔ بعد کے تاریخی واقعات میں مزید نسلی سچائی شامل ہوئی۔ Faulkner کی 'تاریخ الور' میں ایک نامعلوم وسیلہ مذکور ہے جس نے ان کو انفرادی طور پر جنگلی اور وحشی قرار دیا ہے جو حتمی طور پر ناقابلِ اصلاح اور کبھی قابو میں آنے والے نہیں ہیں 26۔

لہٰذا میؤوں کے بارے میں Powlett کی تحقیق برطانوی نکتہ نظر کی ترجمانی کے لیے ضروری تھی۔ Ibbetson لکھتا ہے کہ ان لوگوں کو Powlett نے اپنے Gazetteer میں بہترین طریقے سے متعارف کرایا ہے' جس کے لیے پورا اقتباس درج کرنے کے علاوہ دوسرا کوئی طریقہ نہیں تھا 27۔ Sherring اپنے تیار کردہ حقائق کے گوشوارے کے آخر میں لکھتا ہے کہ:

میؤوں نے آخر تک میناؤں کے خاندان کے ساتھ باہمی شادیاں رچائی ہیں 28۔

Rajputana Gazetteer کے شمارے میں 'آخر تک' سے مراد اکبر کا دور ہے۔ یہاں 'آخر تک' سے ایسا تاثر قائم ہوتا ہے کہ میؤ مینا کی باہمی شادیاں انیسویں صدی تک جاری تھیں۔ چند عشروں کے دوران Powlett کے کچھ مزید مفروضے فیصلہ کن ثبوت میں تبدیل کیے گئے ہیں۔

Cunningham مزید دو قدم آگے جا کر میؤ اور میناؤں کو ہم نسل قرار دیتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ان کے باہمی شادیوں کے سلسلے کو تسلیم کرنے کا مقصد میؤوں کو میناؤں کی ایک مخلوط نسل قرار دینے کے لیے ایک پختہ ثبوت فراہم کرنا ہے' جو یکساں سماجی حیثیت رکھتے تھے' جو شاید زرعی شعبوں میں اہیروں کے مقابلے میں زیادہ بہتر تھی' لیکن فیصلہ کن طور پر راجپوتوں سے کہیں کمتر تھی جن کی نسل سے ہونے کا وہ دعویٰ کرتے ہیں۔ لہٰذا میرا ذہن میجر پاؤلٹ کے بیان کی توثیق کرتا ہے کہ میؤ اور مینا ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے ہونگے 29۔

میں اس سے پیشتر اظہار کر چکی ہوں کہ میؤ نسل ہجرت کی تاریخ سے نمودار ہوئی اور انہوں نے دوسری کئی ذاتوں کے ساتھ باہم شادیاں کیں۔ مقامی آبادیاں آج کے مقابلے میں پہلے کہیں زیادہ لچک رکھتی تھیں 30۔ میؤوں کی طرح میناؤں نے بھی جاٹ' گوجر' راجپوت' بھیل اور

دوسری نسلوں میں شادیاں کیں 31۔ میؤ وں کی بے شمار گوتیں اور شاخیں ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ان کی راجپوتوں' بھٹیاروں' نائیوں اور اسی طرح کے دوسرے گروپوں میں باہمی شادیوں کا نتیجہ ہیں۔ بطور خاص الور کے جنوب میں جہاں میناؤں کی کثرت ہے' وہاں میؤ اور مینا نسلوں کے درمیان گہرے باہمی تعلقات کے امکانی مواقع حیرت انگیز نہیں۔ چار میؤ سرداروں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے مینا عورتوں سے شادیاں کیں 32۔ مگر میؤ اور میناؤں کو ہم نسل قرار دینا ان کے مابین موجود فرق کا انکار کرنا ہے۔ میؤ اور میناؤں کو ایک نسل سے قرار دینا ایسی ہی ایک غلطی ہوگا جیسے ان کو راجپوتوں کی مخلوط نسل قرار دینا۔ گو کہ نو آبادیاتی علوم عمرانیات کے ماہرین نے میؤ میناؤں کی شادیوں کو ایک گروپ کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے منسوخ قرار دے کر اس کو نسلی عنوان دیدیا تھا' دراصل میؤ دونوں گروپوں کے مابین شادیوں کو 1947ء تک یاد کر سکتے ہیں جب وہ ان کے خلاف نسلی اعتبار سے تقسیم کرنے کے عمل کے بعد کالعدم کردی گئی تھیں۔ شادی کی رسوم میں پھیرے اور نکاح شامل ہوتے تھے' یعنی ہندو اور مسلمان دونوں کے طریقے روا رکھے جاتے تھے۔

میؤ وں کا داغدار تصور ان کے دیومالائی قبائلی طرز زندگی سے متصادم ہے۔ Risley کا دعویٰ ہے کہ راجپوتانہ کے میؤ اور میناؤں کی رگوں میں بھیلوں کا خون گردش کرتا ہوا دیکھا جاسکتا ہے 33۔ وہ دونوں کو دراوڑی خون کا حامل بتاتا ہے...... جس کے زیر اثر امکانی طور پر وہ فطری جرائم پیشہ تھے۔ Imperial Gazetteer میں ان کے بارے میں حوالہ ہے کہ وہ بلامبالغہ اصل باشندے تھے۔ انسانی فطرت کے مطابق نسلی تعلق کے بارے میں خود آگہی کے قانون کے تحت سماجی تبدیلی واضح طور سے دیکھی جاسکتی ہے۔ زیر نظر مقالہ کے ماخذ منتظم مؤرخ اور نقشہ نویس Col. James Tod کی صدی کی ابتدا کی تحریریں ہیں۔ ''بھیل خون'' کا معاملہ Sir John Malcolm کے میؤ وں کو مغرور' چور اور غیر مہذب نسل قرار دینے کو ثبوت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے 34۔ حالانکہ چوری کی سرشت کو مجرمانہ ذہنیت قرار دیا جاسکتا ہے لیکن غرور کی صفت سے اندازہ ہوتا ہے کہ میؤ وں کی خودمختاری کے دفاع کے ذرائع ان سے علاوہ تھے۔ لیکن میؤ مینا باہمی شادی کے واقعات بہرحال ایک اطمینان بخش عملی ثبوت تھے۔ لاقانونیت کے غیر یقینی حالات کا دائرہ اس وقت تک بھیلوں اور میناؤں پر محیط تھا بعد میں اس کے اندر میؤ وں کو بھی شامل کر کے ان

قبیلوں کو ہندوستانی تہذیب کی کمتر وحشیانہ سطح پر رکھ دیا گیا35۔

نسلی موضوع کے بیانات ہرگز فیصلہ کن نہیں ہیں۔ یقیناً پنجاب اور راجپوتانہ کے میؤ وں کا نسلی منظر نامہ نمایاں طور پر مختلف خصوصیات لیے ہوئے ہے۔ یہ بھی براہ راست حاکمیت اور شہزادگان کی ریاستوں کے رائج ماحول اور سیاسی معاشیات سے علیحدہ نہیں ہے۔ لیکن اختلافات سے نسلی معاملات میں اندرونی چپقلش کا پتہ چلتا ہے۔ میؤ وں کو مستقبل سے بے پرواہ' آزاد خیال اور کاہل36 سمجھنے والے کچھ مصنفوں کے مقابلے میں O'dwyer الور کے میؤ وں کو جفاکش اور قابل رشک نسل قرار دیتا ہے۔ بھرتپور کے بارے میں اس کی Settlement Report میں تبصرہ ہے میوات ریاست بھرتپور کا انتہائی خوشحال حصہ ہے اور میؤ اس کا بے حد اچھا پیداواری گروپ ہیں۔ Drake-Brockman جو ان کے چوری اور ڈاکوں پر معترض ہے وہ بھی یہ کہتا ہے: ''بھرتپور کے محاصل جو راجپوتانہ میں رقبوں کے اعتبار سے یکساں اور زیادہ علاقوں پر مشتمل دیگر کئی ریاستوں کے مقابلے میں زیادہ ہیں' وہ جاٹوں اور میؤ وں کی بدولت ہے''37۔

Powlett کی تحقیق کا دارومدار لسانیات پر ہے۔ راجپوتانہ کی نسلیات میں واضح مطمع نظر دریا خان کی روایت کو ایک قضیہ قرار دینے اور میؤ وں کا پیشہ چوری اور ڈاکے قرار دینے سے متعلق ہے۔ اس کا ثبوت فارسی تاریخیں ہیں جو میؤ وں کا لوٹ مار اور قتل وغارت کی طرف مسلسل جھکاؤ ظاہر کرتی ہیں جن میں بلبن کی حریصانہ توسیع پسندی پر مبنی سلطنت کو میواتیوں پر حملہ کرنے پر مجبور بتایا جاتا ہے۔ علاؤالدین خلجی کو ایک عظیم حاکم بتایا جاتا ہے جبکہ وہ بھی میواتیوں کی وجہ سے دہلی کے دروازے بند کر دیتا ہے38۔

منظر نامہ میں بدستور عمرانی علوم اور تاریخ نویسی کا رائج نوآبادیاتی نظام جاری رہتا ہے۔ Sharma میؤ وں کی قتل وغارت کی روایات کا حوالہ دیتا ہے اور Sharma اور Srivastav ان کی خون خرابے کی عادات اور لوٹ مار کی وارداتوں کا ذکر کرتا ہے جو مسلمانوں کے ساتھ ان کے خراب تعلقات کا مستقل سبب بنی رہیں39۔ آزاد ہندوستانی ریاست کے ایک باوقار ادارے ''پلاننگ کمیشن کا ریسرچ پروگرام'' میں شامل کیا گیا ایک مصنف امیر علی' میؤ وں کی اخلاقی قدروں کی تلاش کے دوران ان کو فطرتاً چور' اٹھائی گیرہ اور ڈکیت لکھتا ہے40۔ برطانوی انتظامیہ کی لغت میں نوآبادیاتی دور کے اور ہندوستانی مصنفین دونوں کو پذیرائی حاصل ہے۔ Haig کی کیمبرج

ہسٹری آف انڈیا میں رسوا کن ذخیرہ الفاظ پر غور کیجیے جو میؤ وں کے لیے حملہ آور لوٹ مار اور غارت گری کرنے والے کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ 1260ء میں ان کو جرائم کی بے شمار وارداتوں کے نتیجے میں سخت سزا بھگتنی پڑی۔ Wink جیسا مورخ بھی معترض ہے کہ 'میؤ' 1821ء تک قتل و غارت کی سرگرمیوں میں ملوث تھے یہاں تک کہ برطانوی حکومت نے ان کو لگام دی 41۔ میؤ وں کی نسلی سماجیات کا ایک اہم محقق اگروال بھی ان کی سماج دشمن مصروفیات اور مویشی چوری اور زائرین کو لوٹنے کے واقعات کی مذمت کرتا ہے 42۔ اپنے بعد میں کیے گئے ایک کام میں وہ نو آبادیاتی جانبداری کے اپنے سادہ سے اعتراف سے یہ وضاحت کیے بغیر رجوع کر لیتا ہے کہ اس کے خیالات میں یہ تبدیلی کیسے رونما ہوئی 43۔

ان کے ایک جرائم پیشہ قبیلہ ہونے کے خیال نے بھی ان کی ذاتی شناخت میں ایک کردار ادا کیا ہے۔ ایک اہم میؤ سردار فتح سنگھ نے مجھے بتایا کہ شہزادوں کی حکومت کے دوران ان کو اچھوتوں کا قبیلہ شمار کیا جاتا تھا جن کا پیشہ میناؤں کی طرح سے چوری اور ڈکیتی تھا۔ اس نے مزید بتایا کہ ''فوج میں بھرتی کے لیے ہمارے اوپر کچھ پابندیاں تھیں'' 44۔ میؤ وں کے ماضی کے بارے میں فتح سنگھ کا خیال میؤ وں میں عام طور سے معروف ہے خاص طور سے جب وہ خود کو بالائی دوآب کا اسماعیلی بتاتے ہیں 45۔ وہ مردم شماری اور دیگر نسلی علوم کے تحت نو آبادیاتی طبقاتی تقسیم میں نمایاں کردار ادا کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ انگریزی تحریروں کے ذریعے نمایاں زبانی بیانات کو تقویت ملتی ہے۔ ان کا انحصار ہندی گزیٹیئر کے علاوہ تاریخی اور نسلی علوم کے مندرجات پر ہے اور یہ میؤ وں کی شناخت کی یادداشتوں پر محیط ہے۔

میوؤں کی مجرمانہ سرگرمیوں کا ثبوت:

ایک سوال جو پوچھا جا سکتا ہے وہ یہ کہ آیا متعلقہ دور کے قانونی 'انتظامی اور پولیس کے ریکارڈ سے میؤ وں کی مجرمانہ سرگرمیوں کی تصدیق کی جا چکی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ 1831ء کی ''راجپوتانہ کی خلاف قانون تنظیمیں'' نامی Lockett کی رپورٹ میں اس کی نفی ہوتی ہے۔ وہ ایسی کوئی شکایت دریافت نہیں کر سکا جو الور کے صفِ اول کے طبقات یا عام لوگوں کی طرف سے میواتیوں کے خلاف درج ہوئی ہو۔ راجہ کی طرف سے اس کو بھیجا جانے والا ایک خط جو پچھلے پانچ

سالوں میں خلاف قانون کارروائیوں کے بارے میں تھا' اس میں میؤوں کی سماج دشمن سرگرمیوں کا کوئی ذکر نہیں تھا۔

دوسری طرف Lockett کا بطور خاص کوٹ پتلی' جے پور اور شیخاواٹی میں دوسرے مقامی جتھوں مثلاً میناؤں اور راجپوتوں کو موردالزام ٹھہرانا کسی سے پوشیدہ نہیں ہے 46۔ وہ لکھتا ہے کہ ''بتیسی کے مینا نامعلوم زمانوں سے ڈکیتی کے دھندے سے بطور پیشہ منسلک ہیں اور ان کی مہارت' لگن اور وابستگی' ہندوستان میں موجود اسی نوعیت کے دوسرے گروپوں سے کسی صورت بھی کم نہیں ہے 'راجپوتانہ کے مسلح ڈاکوؤں کے جتھوں میں سلہیدی' لڑکھانی' بیداوتی' باوریا اور مینا سب سے زیادہ شر پسند ہیں' اور یہ کہ شیخاواٹی میں قتل و غارت میں ملوث تمام قبیلے اپنی ڈکیتیوں کے تمام منصوبوں میں میناؤں سے مدد حاصل کرتے ہیں 47۔ میناؤں کو یقیناً راجپوتوں کی زمینداری کے تنازعات میں تصفیوں کے لیے علم بنایا جاتا تھا۔

1857ء سے قبل انتظامی معاملات میں میناؤں سے مڈبھیڑ روزمرہ کا معمول تھا۔ ان کو سروہی اور مارواڑ میں ڈکیتیوں اور قتل و غارت کی وارداتوں کے بعد میوات میں غیر قانونی قرار دے دیا گیا تھا اور کیپٹن بروک نے ان کے خلاف ایک کارروائی کی قیادت کی تھی۔ میواڑ اور سروہی کے ان تمام میناؤں کو مکمل طور پر ختم کر دینے کے احکامات جاری کیے گئے جو میواڑ کے گھاٹ سے بلا اجازت اتر آئے تھے 48۔ 1850ء کے آخر میں ان کی سرگرمیوں میں میواڑ میں ڈکیتیوں میں اضافہ اور اجمیر' ٹانڈلہ اور برطانوی ضلع جویٹر نیچ میں اشتعال انگیزی بیان کی جاتی ہے 49۔ برطانویوں نے میناؤں کی حرکتوں سے نمٹنے کے لیے دوہری حکمت عملی تیار کی جس کے ذریعے شورش کچلنا اور اصلاحات نافذ کرنا مقصود تھا۔ مگر ان کی انتھک کوششوں اور پولیس اور انتظامیہ کی جدوجہد کے باوجود ان کی مجرمانہ سرگرمیاں بدستور جاری رہنے کی اطلاعات موجود ہیں۔

1857ء کے بعد کے عشروں میں میناؤں سے نمٹنے کی کارروائیوں میں بے حد اضافہ ہوا بھرتپور اور پنجاب پولیس کے روزنامچوں میں ان کی سرگرمیوں کا تفصیلی ذکر موجود ہے 50۔ اسی طرح برار پولیس میں ان بڑی ڈکیتیوں کا ذکر ہے جو حیدر آباد اور دکن کے علاقوں میں ایک عرصے سے جاری تھیں جو شاہجہاں پور گوڑگاؤں اور ملحقہ الور' جے پور کی ریاستوں میں آباد میناؤں سے

منسوب تھیں موسمِ خزاں کے دورانیے میں ان کے گروہ شمال مغرب اور مرکزی صوبوں' حیدر آباد اور دکن میں وارداتیں کرنے کے لیے ایک دو سال کے لیے اپنے گھربار چھوڑ دیا کرتے تھے۔ ان پر نظر رکھنے اور قابو پانے پر بطور خاص توجہ رکھی جاتی تھی۔ اسی طرح ٹھگی اور ڈکیتی کے محکمے کی متعلقہ ریاستوں میں کارکردگی کی پانچ سالہ رپورٹ میں زمینی ڈاکو مینا چوکیداروں کو مرکزی ہندوستان کے راجپوتانہ' دکن اور گجرات میں ایم اور دیگر ڈکیتیوں کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے 51۔

میناؤں کے بعض جتھوں کی مجرمانہ سرگرمیوں سے' جو واضح طور پر ریکارڈ کا حصہ ہیں قطعِ نظر میوؤں کا منظم اور عادی جرائم پیشہ گروہ ہونے کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ 1871ء کے قانون میں ان کو بستہ' الف' میں رکھنے کی کوئی سفارش نہیں کی گئی' جو جرائم پیشہ قبائل کے کوائف جمع کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ پولیس کی رپورٹوں میں مویشی چرانے' جیب کاٹنے' چوری کرنے' نقب زنی' شاہراہوں پر لوٹ مار کرنے' معمولی چوریاں کرنے اور دوسری مجرمانہ سرگرمیوں کا کوئی ریکارڈ نہیں ملتا 52۔ Harvey کی رپورٹ کے صفحات پر صفحات میناؤں کی کارگزاریوں سے بھرے ہوئے ہیں لیکن میواتیوں کے بارے میں ایسی کوئی بات درج نہیں ہے۔ 277 ٹھگیوں اور 19 ڈکیتیوں کے کیسوں میں صرف تین میں میواتیوں کے ملوث ہونے کا ذکر ہے جبکہ 6 کیس جاٹوں سے اور 10 برہموں سے منسوب ہیں۔ الور کے بارے میں ایک رپورٹ میں بھی میواتیوں کا کوئی ذکر نہیں ہے 53۔ Henry کی رپورٹ میں ڈکیتی کی 72 مصدقہ وارداتوں کا ذمہ دار مینا راٹھوڑ گروہوں کو ٹھہرایا گیا ہے۔ جاٹوں' مالیوں' راجپوتوں' گوجروں اور برہموں کی کئی وارداتوں کا ذکر ہے لیکن میواتیوں کی کوئی واردات مذکور نہیں ہے۔

ماہر عمرانیات Drake-Brockman میواتیوں کو بھرتپور اور گوڑ گاؤں سے آنے والے چور بیان کرتا ہے۔ بھرتپور' دھول پور اور ملحقہ صوبوں میں جرائم پیشہ قبائل کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے کے موضوع پر پولیس کی ایک کانفرنس کا بنیادی مقصد کنجروں سے ضمناً ظاہر ہوتا ہے' اور ریاست بھرتپور میں کنجر معاہدہ نافذ کیا جاتا ہے 54۔ بھرتپور ریاست میں 1914ء کے جرائم پیشہ قبائل کے قانون کے ساتھ ساتھ وہاں سانسی' کنجر' چوکیدار مینا' مارواڑی کھریڑے' مالوی اور منگھیوں باوریا' باڑک' شکاری بھیلیے' اہرے یا بہریے بیریے جن کو کبوتری' نٹ' چکرے یا چگرے کہا جاتا تھا اور تمام دوسرے خانہ بدوش طبقات کو مجرمانہ قبائل شمار کیا گیا 55۔ اس تمام فہرست سے میواتی حیرت انگیز

طور پر غائب ہیں۔ الور میں بھی میناہی ترجیحی ہدف ہیں56۔

Drake-Brockman کی تحقیق کے حوالے سے گوڑگاؤں کے میواتیوں کو موردِ الزام ٹھہرانے کے لیے دیہاتوں میں جرائم کے انسداد کے مسودے میں گوجروں' ڈوگروں اور وتی کھڑوسوں کا ذکر ہے میؤوں کا نہیں57۔

اس کے ساتھ ہی اونچی ذاتوں مثلاً برہمنوں اور راجپوتوں کے مجرمانہ ارتکابات کو افسروں کی رپوٹوں میں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ Kolff اونچی ذات کے لوگوں جیسے بھٹیوں' اور راجپوتوں کی لوٹ مار اور چڑھائیوں کے قابلِ غور ثبوت فراہم کرتا ہے۔ Lockett جرائم پیشہ گروہوں میں مستقلاً شیخاواٹی کے راجپوتوں' بنیوں' برہمنوں اور میناؤں کی شرکت کا حوالہ دیتا ہے 58۔ اس سے انیسویں صدی کی ابتدا اور اختتام کے دوران نوآبادیاتی دور میں جرائم کی شرح میں تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔ ابتدائی نوآبادیاتی دور میں مختلف ذاتوں کے اتحاد' نیٹ ورک اور جتھوں کے بارے میں آگہی کا دائرہ وسعت پذیر تھا۔

انیسویں صدی کے آخر میں میؤوں کے خلاف ثبوت کی کمی کی وجہ سے کچھ فرق نہیں پڑا Powlett صرف میناؤں کے ساتھ خونی رشتے جوڑنے میں مصروف تھا۔ حالانکہ وہ طے شدہ طور پر جرائم پیشہ نسل تھے' لیکن نسلی علوم میں میؤوں پر مجرمانہ سرگرمیوں کا حتمی' نا قابلِ تردید الزام تھا۔ ایک بار الزام لگ جانے کے بعد میؤ مینا شناخت دائمی ہو کر رہ گئی۔ میؤوں کی تاریخ میناؤں کی تاریخ میں ضم ہو کر رہ گئی۔ دیگر کئی جرائم پیشہ قبائل جو تاریخ میں کسی اندراج کے بغیر اہمیت کے حامل تھے' ان کے برعکس میؤوں پر ایک نئی تاریخ تھوپ دی گئی 59۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اس نوع کی تاریخ بڑے پیمانے پر رائج ہو گئی۔ ماہرین عمرانیات دعویٰ کرتے ہیں کہ میؤ مذہب کی تبدیلی کے بعد میناؤں سے الگ ہوئے۔ جب ایک مینا سے یہ سوال کیا گیا کہ تم کون ہو؟ تو اس نے کہا کہ ہم میؤ نہیں ہیں۔ میؤ نا کے بارے میں کہا جاتا ہے یہ مینا سے مشتق ہے 60۔ Crook کا دعویٰ ہے کہ مینا' اینا میؤ یا خالص میؤ کا مترادف ہے جس کا اشارہ ان لوگوں کی جانب ہوتا ہے جو مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ یہ نظریہ ایک معدوم نسلی تصور یا نسلی تقسیم پر محمول ہوتا ہے۔ لیکن ثبوت اس کمزور نظریہ کے خلاف ہیں۔ اول: میؤوں کے بارے میں تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ وہ دورِ وسطیٰ میں دقفے وقفے سے مسلمان ہوئے۔ دوم: میواتی یا میواڑی ان کے مسلمان

ہونے سے پہلے کے زمانے کی طرف اشارہ ہیں 61۔اور مذہب کی تبدیلی کے بعد بھی ہندو میواتی موجود تھے اور 1881ء کی مردم شماری میں ان کا اندراج موجود ہے۔اس لیے مسئلہ صرف مسلمان میناؤں تک محدود ہو جاتا ہے۔میؤ اور مینا دونوں خارج از بحث قرار دینے اور دوبارہ اہمیت دیے جانے والے طبقہ میں شامل دکھائی دیتے ہیں۔نسلی علوم ان کو نظر انداز کرنے اور ان کے ماضی کے کوائف کی روشنی میں دوبارہ اہمیت دینے میں ملوث ہیں۔

میؤوں اور میناؤں کی نسلوں کے بارے میں تحقیقی کام اس مفروضے کو ثابت کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا کہ: دوسری کئی نسلیں اپنی شناخت قائم رکھے ہوئے ہیں۔Harvey کی رپورٹ اور Gazetteer Rajputana میں میناؤں کی لاتعداد شاخوں کے ذکر میں میؤوں کی شاخوں کے ساتھ کسی مشترک قدر کا سراغ نہیں ملتا 62۔Powlett نے الور میں میؤ میناؤں کے درمیان جن نسلوں کا سراغ لگایا وہ بھی مسائل سے بھرپور تھا کیونکہ نسلی سلسلہ ایک علاقائی تصور کے ساتھ وابستہ ہے جس میں رہنے بسنے والی دوسری نسلیں بھی شامل ہوتی ہے۔اس لیے نہ صرف مینا بلکہ چمار، جاٹ گوجر اور دیگر جو اس علاقے میں رہتے ہیں ان کے ساتھ بھی وہی نسلی نام چسپاں ہو جاتا ہے۔

عمرانیات میں میناؤں کو ایک معروف گروہ باور کرایا گیا ہے جو راجپوتوں سے قبل کے ایک طویل عرصے سے موجود ہے۔میناوائی کا علاقہ یا میناوتی میؤوں کے مقابلے میں نمایاں ہے جو الور سے شروع ہو کر جے پور سے بوندی، کوٹہ، سوائی مادھو پور اور اودے پور تک پھیلا ہوا ہے۔میؤ مینا تعلقات کے قیام کے عوامل میں نوآبادیات کے عمرانی علوم میں علاقائی جغرافیائی حقائق، میناؤں کی معروف تواریخ اور ان کی آبادیوں کی تقسیم کے عمل کو نظر انداز کیا گیا ہے۔

میناؤں کی مستقل مزاجی کے ساتھ مجرمانہ کارروائیاں بھی یکساں طور پر مسائل کا باعث ہیں اور تحقیقات کی متقاضی ہیں۔کچھ نتائج پر بطور خاص دھیان دینے کی ضرورت ہے۔اول: یہ کہ گڑگاؤں میں میناؤں کی بہت قلیل تعداد (1901ء میں صرف آٹھ سو)؛ دوم: جرائم پیشہ گروہ کے افراد مخلوط ہیں اور مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔سوم: جرائم کے ثبوت واضح ہونے کے بجائے مفروضہ ہوتے ہیں۔ایک معاملے میں اجمیر کے اندر چند میناؤں کی موجودگی کو بغاوت کا ثبوت قرار دیا گیا۔منظوری دینے والے اکثر ان افراد سے واقف بھی نہیں ہوتے جن

کے خلاف مقدمہ چلایا جارہا ہے۔ جہاں تک عادی ڈکیتوں کا تعلق ہے' ان کی گھروں سے دوری کو جرائم کے ارادے کا کافی ثبوت تسلیم کیا گیا 63۔ پس حقائق اور مفروضوں کو میناؤں کی مجرمانہ ذہنیت کے پیشِ نظر فنکاری سے وجود بخشا جاتا تھا' جس کی بناء پر برطانوی راج کو عالمی منصفی کا دعویٰ کرنے کا بہانہ مل گیا۔

مختلف طبقات کو جرائم پیشہ قرار دینے کے نو آبادیاتی نظام نے ان راستوں پر پردہ ڈال دیا جو مختلف گروپوں کے روزگار کی طرف کھلتے تھے۔ نام نہاد قبائلی جو جنگلی علاقوں سے تعلق رکھتے تھے ان کو ایک مربوط زرعی نظام میں بے زمین کسانوں کے نام سے داخل کر کے مساوی تجارتی مواقع مہیا کیے گئے۔ یہ عمل بالآخر قرضوں میں جکڑی ہوئی غلامی کی شکل میں ظاہر ہوا 64۔ عمرانی اور انتظامی اصطلاحات میں جرائم اور مزاحمت کو آپس میں ضم کر دیا گیا۔ قبائل کے حوالے سے یہ ان کو جنگلات میں داخلے سے روکنے اور اس کی پیداوار کو قبائل کے آباد کیے ہوئے جنگلوں سے منسوب کر کے تصفیہ طلب قرار دینے کا نتیجہ تھا۔

میؤوں کو جرائم پیشہ قرار دینے کا وطیرہ نہ صرف جرائم کی تفصیلات اور پولیس رپورٹوں میں دستیاب ہے بلکہ نو آبادیاتی مفکروں کی مشقِ سخن بھی رہا ہے۔ حالانکہ اس کیس میں عمرانیات اور مقننہ کا کردار واضح طور پر دریافت نہیں کیا جا سکا پھر بھی ان کے مابین گہری مماثلت دیکھی جا سکتی ہے۔ پولیس رپورٹوں کے مندرجات سے میؤوں کو مختلف علاقے کے لوگوں کے لیے شر پسند' منتقم مزاج اور حکومت مخالف قرار دینے کا کام لیا گیا 65۔ Crooke کی تحقیق میں میؤ اور میناؤں کو ہم نسل قرار دیے جانے کی وجہ سے موخر الذکر کو مشہور ڈاکو اور بدترین مجرموں کی ذیل میں لا کھڑا کیا گیا۔ یہ وہ اصطلاحیں ہیں جو Younghusband نے میناؤں کے لیے استعمال کیں 66۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ان قبائل کے بارے میں Harvey کا تبصرہ Malcolm کے مرکزی ہندوستان کی تحقیق کے دوران ان کو غیر مہذب' مایوس مجرم اور بدکردار قرار دینے کا شاخسانہ ہے۔ Harvey کہتا ہے کہ پیدائشی ڈاکوؤں کی پوری برادری کا پیشہ اور تعلیم صرف جرائم ہیں 67۔

میؤوں کی تاریخ غیر جانبداری کے ساتھ دیہاتیوں کے احتجاج اور مقامی طور پر آزاد معیشت کے خلاف مزاحمت کے پیشِ نظر پڑھی جانے کے بجائے آج اس کو جرائم کی تاریخ کے نام

سے پڑھا جاتا ہے۔ لہٰذا Powlett کے بیان کیے ہوئے دریا خان کے قصہ کے اثرات میؤوں کے مرکزی بیان کو جنم دینے کا سبب بنے۔

دریا خاں کے حوالے سے میواتی روایت:

دریا خان کے بارے میں متبادل تحریروں کا وجود بھی ممکن ہیں۔ مثلاً ایک عشقیہ داستان کی حیثیت سے یا دو قبائل کے مابین رائج شادیاں کرنے کے رواج کے طور پر۔ میرے مطالعہ کا سارا زور میؤوں کی روایت پر مرکزی برادری کے خیال کے بارے میں ہے جو میناؤں کی اقلیت پر زور دینے سے پیدا ہوا ہے۔ اس تحریر کا تشبیہ کے طور پر مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں ثقافتی اور تہذیبی طور پر نمایاں دو افراد میؤ اور میناؤں کے مابین مقابلے کے بجائے برابری کا تاثر موجود ہے۔

دریا خان کے واقعے کا اولین تحریری تذکرہ Cunningham نے مہیا کیا ہے۔ اس نے مختلف ٹکڑوں میں پوری کہانی کا خلاصہ بیان کیا ہے۔ اس نے اسے ایک قبائلی کہاوت اور میؤوں میں شادی کے موقعہ پر گایا جانے والا سب سے مشہور گیت قرار دیا ہے۔ یہ تخلیق 'مواسی راؤ' کے مجموعے میں شامل ہے جس کے تریسٹھ دوہے میں نے جمع کیے ہیں 63۔ Cunningham کے بیان کیے گئے تاثر اور مواسی راؤ کے فنکارانہ اظہار کے مابین ایک حیرت انگیز مماثلت موجود ہے جس میں ایک صدی سے زیادہ عرصے سے رائج لوک گیت کے تسلسل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جبکہ سیاسی اتحاد اور دشمنی پر مبنی واقعہ کے بجائے اس کو علیحدگی اور دوبارہ وابستگی کا ایک رومانوی واقعہ ثابت کرنے کے رجحان کا پتہ چلتا ہے۔

مواسی راؤ کے مطابق دریا خان کے واقعہ میں پہلے ٹوڈرمل اور راؤ بادا کا ذکر ہے جو اکبر کے درباری اور پاہٹ میؤ نسل اور مینا نسل کے سردار ہیں۔ انہوں نے ایک جنگ میں ایک ساتھ حصہ لیا ہے۔ راؤ بادا میؤ سردار کو اپنے گھر لیجاتا ہے جہاں وہ دونوں شراب نوشی کرتے ہیں اور دوست بن جاتے ہیں۔ وہ دونوں ایک دوسرے کے ہونے والے بیٹے اور امکانی طور پر پوتی کی آپس میں شادی کا بھی فیصلہ کرتے ہیں۔ راؤ بادا کے یہاں پوتی پیدا ہوتی ہے جس کا نام 'ششبدنی' ہے اور ٹوڈرمل کے یہاں بیٹا ہوتا ہے جس کا نام دریا خان ہے۔ ان کی شادی بچپن میں ہی کردی جاتی

ہے۔ نگران کی شادی کے موقعہ پر دونوں سرداروں کے مابین بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کے نتیجے میں 'گونے' کے وقت ششبدنی اپنے شوہر کے گھر نہیں جا سکتی۔

ششبدنی دریا خان کی طرف تین قاصد بھیجتی ہے جن میں شیا ملا چمار یا بالائی چملانانی اور دادا دھورنگیا میراثی شامل ہوتے ہیں۔ یہ تینوں میؤوں کی خدمتگار ذاتوں میں شمار ہوتے ہیں۔ بالائی ایک اچھوت ذات ہے جو روایتی طور پر میؤوں کی شادی کی رسوم میں نائیوں کی طرح قاصد کا کام انجام دیتی ہے۔ شادی یا موت کی مذہبی رسوم کے دوران 'بالائی' کھانا پکانے کے لیے لکڑیاں جمع کر کے رسم کا کھانا تیار کرنے میں مدد دیتا ہے۔

جب قاصد ناکام ہو جاتے ہیں تو ششبدنی اجمیر میں خواجہ معین الدین چشتی کے مزار پر حاضری دیتی ہے جہاں اس کو شوہر کے ساتھ جلد ملنے کی خوشخبری ملتی ہے اور وہ اپنے گاؤں لوٹ آتی ہے۔ اس دوران میوات میں دریا خان اپنی بیوی کو لانے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ ششبدنی کو جب اس بارے میں بتایا جاتا ہے' وہ کھانے پینے اور اپنی شادی کی تکمیل کے لیے اپنے شوہر سے ملنے کی تیاریاں شروع کر دیتی ہے۔ روایت کا اول نصف بظاہر معروف ڈھولا مارو واقعے کی طرز کا ایک رومان بھرا قصہ لگتا ہے 69۔ دبی ہوئی خواہشات برادری کے رسوم و رواج سے بغاوت کرنے پر اکساتی ہیں۔ ششبدنی ایک خط میں دریا خان کو اپنی ان خواہشات کے بارے میں آگاہ کرتی ہے:

میرے بدن کی پیاس نہیں بجھ رہی' ایسا لگتا ہے جیسے دیمک درخت کو کھا رہی ہے:

؎ میری دیہی گھن جوں بیند ہیے جوں کھیری کی لاٹھ

عشق کے وجود کا علم جوڑے کی علیحدگی کے واقعے سے ہوتا ہے
عورت کی طویل جدائی جس سے مجبور ہو کر وہ کئی بے ثمر پیغامات بھیجتی ہے
اور اس کی توقعات کے مطابق بالآخر ان دونوں کا ملاپ جس کی وہ منتظر ہے۔

دوجو پہرو رین کو ٹوٹا جڑا سنیہ
دھن تو دھرتی ہو رہی میرا تو پی ساون کا میہہ

رات کے پچھلے پہر بچھڑے ہوئے پریمی پھر ملیں گے۔ 70 موسم
گرما میں سوکھی ہوئی دھرتی کی طرح میں بارش کی پہلی پھوار میں بہہ

جاؤں گی۔

ذرا گہرائی میں جا کر، یہ روایت میو مینا اختلافات کی وضاحت کرتی ہے۔ ششبد نی اور دریا خان نسلی اعتبار سے میو مینا نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ دونوں سرداروں کی اپنی علاقائی حدود ہیں۔ مینا نسل کا مرکز پنہوڑا ہے 71۔ یہ روایت میناوائی اور میوات دونوں گروپوں کی علامتی لوک جغرافیائی علیحدگی اور بُعد کی وضاحت کرتی ہے۔

میوات کے ایک نمایاں صوبے کی حیثیت سے کئی حوالے موجود ہیں۔ ششبد نی کی ماں اپنی بیٹی کو بتاتی ہے: ''تیری شادی میوات میں ہوئی ہے (تو بیا ہی میوات میں ڈا بک واکو گاؤں) جب ششبد نی اپنے خدمت گار سے میوات کا پوچھتی ہے تو وہ کہتا ہے میں میوات کی کیا بات بتاؤں۔

کیا کہوں بات میوات کی

کیونکہ شش بدنی کا نامہ بر ہونے کی وجہ سے میوؤں نے اس کے

ساتھ اچھا برتاؤ نہ کیا تھا۔

جب بڑھئی ششبد نی کا ذکر کرتا ہے تو حیرت سے سوال کرتا ہے ''میں میوات کے بارے میں کیا کہہ سکتا ہوں'' ...... میو اس کے ساتھ ذلت آمیز سلوک کرتے ہیں۔ جب ششبد نی خواجہؒ کے مزار پر حاضر ہوتی ہے تو وہ دیکھتی ہے کہ تمام میو مرد عورتوں نے میلے میں جانے کے لیے پڑاؤ کیا ہوا ہے۔ گوبر اٹھاتی ہوئی عورتیں دریا خان کو دیکھ کر ششبد نی کو بتانے کے لیے دوڑتی ہیں: ''دریا خان ہمارے دیس آیا ہے۔ (آیو دریا خاں یا دیس) بُعدِ مکانی کے اظہار کے لیے دیس کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

دریا خان اور ششبد نی کی شادی اپنی اصل میں ایک نسل کا ثبوت ہونے کے بجائے ایک قسم کے اتحاد کی علامت ہے 72۔ یہ اس وقت عمل میں آتی ہے جب دو سردار ایک جنگ میں حصہ لینے کے بعد دوست بن جاتے ہیں، مگر جلد ہی ایک دوسرے کے دشمن بن جاتے ہیں۔ لہٰذا روایت کے ابتدائی حصے میں بھی (جب لہجہ رومان انگیز ہوتا ہے) صاف طور پر میو اور میناؤں کی تقسیم کو علامتی استعارہ کی حیثیت سے نوٹ کیا جا سکتا ہے۔ اس اتحاد کے نتیجے میں پیدا ہونے والی یکجائی عارضی اور نازک ثابت ہوتی ہے۔ فاصلے ششبد نی کی ناآسودہ خواہشات بڑھتے رہنے کی وجہ اور اس

کے جذبات میں آگ بھڑکانے کا سبب بن جاتے ہیں۔اس کے قاصدوں کے ساتھ برا سلوک کیا جاتا ہے۔شاملا کو مارا پیٹا جاتا ہے۔خودرو گھاس کھلا کر اسے زبردستی سرسوں کا تیل پلایا جاتا ہے اور وہ بمشکل اپنی جان بچا کر وہاں سے بھاگ آتا ہے۔

دریا خان کی آمد کو ایک طرح سے روایت میں وقفہ کی حیثیت سے دیکھا جاسکتا ہے۔ پہلے جن باتوں کو واقعات کی اہمیت جتانے کے لیے باور کرایا جارہا تھا' اب وہی واقعات اہمیت اختیار کر جاتے ہیں۔ میؤ مینا اختلافات کی مصنوعیت (جس کو میں روایت کا ارادی مقصد سمجھتی ہوں) واضح طور پر دوسرے حصے میں بنیادی مقصد کی شکل میں نمودار ہو جاتی ہے۔دریا خان ششبد نی کو بتاتے ہوئے دونوں سرداروں کے دلوں میں بیٹھی بدنیتی کے بارے میں غیر واضح الفاظ استعمال کرتا ہے: میں تم کو لے جانے کے لیے راؤ کے سامنے کس طرح آسکتا تھا۔میرے لیے سارے راستے مسدود تھے۔ششبد نی سماجی ضابطوں میں فرق کا حوالہ دیتی ہے جب وہ کہتی ہے:'' تمھارے ملک میں 'سلونا' منایا جاتا ہے' ہمارے یہاں ہولی پر بیحد خوشیاں منائی جاتی ہیں۔ (تہارے دیس سلونا منائے ہماری ہولی منائے کھڑی)

دریا خان مکمل طور سے اپنے باپ کی تصویر لگتا اور اکثر پانچ پہاڑ کے راؤ کی حیثیت سے منسوب کیا جاتا تھا۔اس کو وسیع میؤ گروپ کا نمائندہ اور پاہٹ پال کا پروردہ بھی کہا جاتا تھا۔ جب ششبد نی رائے دیتی ہے کہ اس کے دادا کی مدد سے دریا اپنے باپ ٹوڈرمل کا زور توڑ سکتا ہے۔تو نمائندہ دریا خان اس کی تجویز کو حقارت سے ٹھکرا دیتا ہے اور مینا قبیلے کے بارے میں نازیبا الفاظ استعمال کرتا ہے۔

پوتی بادا راؤ کی موسو کہا کری بڑائی
ترو داد کو کیا ماجنو جو میری سیکری سن سرئی سدائی

بادا راؤ کی پوتی! تو مجھ سے بیکار کی بحث کیوں کرتی ہے تیرے دادا
کی حیثیت کیا ہے جو میری سیکری کا مقابلہ کرے گا؟

اس کے بعد دریا خان اپنے علاقے کی سرحدوں کو ناقابلِ شکست باور کراتا ہے۔

میؤ میناؤں کے تعلقات میں بیان کردہ بدنیتی ایک جنگ کو ناگزیر بنا دیتی ہے۔ جب ایک نائی کو راؤ کے دربار میں حاضری کا بلاوا دینے کے لیے دریا خان کے پاس بھیجا جاتا ہے اس وقت

ششبدنی کسی ممکنہ تنازعہ کے لیے ذہنی طور پر تیار تھی۔ میناؤں کے نوسو وردی پوش سپاہی راؤ بادا کے محافظ تھے۔ وہ دریا خان کو شراب اور گوشت کی دعوت کے لیے مدعو کرتا ہے۔ حلال کے بجائے جھٹکا کیے ہوئے بکری کے گوشت کی دعوت سے انکار سماجی اور ثقافتی فاصلوں کی علامت بن جاتا ہے۔ یہ فاصلہ شادی کے بندھن کے مقابلے میں زیادہ معنی خیز ہے۔ ششبدنی کے مشورے کے باوجود جو بآسانی اس جھگڑے سے گلوخاصی کرا سکتا تھا' وہ ششبدنی کے دو انگلیوں کے اشارے کو غلط معنی پہنا کر راؤ کو مکے رسید کر دیتا ہے۔

میؤ اور میناؤں کے مابین اس متوقع ٹکراؤ کی طرف اس روایت میں پہلے ہی اشارہ کر دیا گیا ہے۔ ایک عورت گائے کے گوبر کا ٹوکرا پھینک کر ششبدنی کو دریا خان کی آمد کی اطلاع دینے کے لیے دوڑ جاتی ہے جو ہاتھ میں چمکتی ہوئی تلوار لہراتا ہوا آتا ہے۔ ششبدنی کو پہلے سے اس لڑائی کے خواب آتے رہتے تھے' جیسا کہ وہ اپنی سہیلی کو بتاتی ہے: ''جب ٹوڈرمل کا بیٹا اپنی تلوار لہراتا ہے تو پنہوڑا کے میدان صاف ہو جاتے ہیں'' لگتا ہے کہ پنہوڑا یا مینا کے میدانوں نے اس کے خوابوں کے ٹکڑے کر دیے۔ دریا خان' لنکا پر سولہ سو باحیثیت افراد کے ہمراہ حملہ آور رام کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ (سولے سے ساونت لنک پہ رام رسایو) اور راون کو آسمانوں میں ہلاک کر دیا گیا' لمحوں میں لنکا کو ڈھا دیا گیا۔ (راون مارو آگاس میں پل میں لنک گئی ہی ٹوٹ) اس کے بعد دریا خان نہ صرف اپنی بیوی کو حاصل کرنے بلکہ میناؤں کے دیس کو نیست نابود کرنے آتا ہے۔

دریا خان کے حملے کے بعد نوسو محافظوں کی فوج اپنے سردار کے دفاع کے لیے دوڑتی ہے۔ راؤ بادا کو یقین ہے کہ دریا خان کو گھیر لیا گیا ہے۔ ششبدنی اپنے بھائی رندھیر کی منت سماجت کرتی ہے جو ان کو محل سے فرار میں ہونے مین مدد دیتا ہے اور صبح سے پہلے وہ تعاقب کرنے والے میناؤں کی پہنچ سے دور نکل جاتے ہیں۔ لیکن جب وہ ایک جگہ آرام کرنے کے لیے رکتے ہیں تو مینا ان کو آ لیتے ہیں۔ دریا خان ششبدنی کو اپنے چچا ملک جلال خانزادہ کو مدد کے لیے بلانے کے بھیجتا ہے۔ پاہٹ میؤ شدید غصے کے عالم میں میناؤں پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔

دریا خان ایک فاتحانہ شان کے ساتھ جیتا ہے۔ وہ ملک خانزادوں کے ساتھ یہ کہتا ہوا میدان میں اترتا ہے: ''میدان کی بدنظمی ٹھہر جا...... اب میں اپنے اختیارات استعمال کروں گا'' وہ حملہ کرتے ہیں اور میناؤں کو گھیر لیتے ہیں۔ اسی دوران دریا خان کا بھائی بھی اس گھمسان کی جنگ میں شامل ہو جاتا

ہے۔ جنگ کے پھیلاؤ کا نقشہ قریبی دیہاتوں میں پہنچنے والی آوازوں سے کھینچا گیا ہے۔ میؤوں کی اس جنگ میں میناؤں کو شکست ہوتی ہے۔ دریا خان اپنی بیوی کے ساتھ وہاں سے نکل جاتا ہے۔

یہ روایت سماج کے متحارب گروپوں کے معاشرے کا نقشہ کھینچتی ہے۔ اس میں میؤ اور میناؤں کے دلوں میں بیٹھی ہوئی بدنیتی کو بگاڑ اور تنازعہ کے معنی میں بیان کیا گیا ہے' جو انجام کار جنگ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ میؤوں اور میناؤں کے دونوں گروپوں کو مردانہ وراثت کے اعتبار سے مزید تقسیم کیا گیا ہے۔ بہرحال روایت میں گروپوں کے مابین نسلی فرق ختم کر دیا گیا ہے۔ پاہٹوں کو میؤوں کے ہم معنی قرار دیا گیا ہے اور راؤ باداکو میناؤں کے نمائندہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔

میؤ ہونے کے ناطے دریا خان میں کئی خصوصیات ہیں مگر اس کی اپنے جتھے اور میؤوں کے ساتھ دہری وابستگی آپس میں خلط ملط ہو گئے ہیں۔ وہ ایک پاہٹ ہے تو اس کی ششبدنی اور راؤ بادا کی پاہٹوں کے علاقے پر چڑھائی کرنے کی تجویز رد کرنے پر نظر ڈالیے۔ اسلام میں جھٹکا کیے جانے والے جانور کا گوشت کھانے پر پابندی جنگ کا سبب بن گئی مگر اس تنازعہ کو بمشکل ہی مذہبی رنگ دیا جا سکتا ہے۔ میؤ 'ایک برادری' کے نظریے کے عین مطابق ایک خاندانی سلسلے میں جڑے ہوئے ہیں۔ ایک خاندان کا تصور البتہ زیردست ذاتوں جیسے نائی' چمار یہاں تک اچھوت مراثی اور دیگر تک کو جن میں سے کچھ غیر مسلم بھی ہو سکتے ہیں' اپنے دائرے میں سمیٹ لیتا ہے۔ اڈن مراثی ہوشیاری کے ساتھ اس وسعت کے احساس کا بیان ایک اتفاقیہ زخم لگنے پر احتجاج کرتے ہوئے بیان کرتا ہے: ٹوڈرمل کے بیٹے دریا خان تو نے اپنے ہی خاندان کے ایک فرد کو قتل کر دیا ہے۔ (دریا ٹورڈمل کا ہو یو تو گھر کو مارنیا) یہاں وہ اصطلاح استعمال کی گئی ہے Schnieder جس کو ملکیتی معرفت قرار دیتا ہے۔ مراثی کو میؤ خاندان میں داخل کر لیا جاتا ہے' جبکہ مینا اس نوع کی ہم آہنگی سے قطعی ناآشنا ہیں 73۔ کسی مینا کو زخمی کرنا جائز ہے' یہ ایک میؤ کا دوسرے میؤ یا مراثی کو زخمی یا ہلاک کرنے کا معاملہ نہیں ہے۔ زیردست ذاتیں برادری میں ضم ہو جاتی ہیں۔

روایت میں میؤ برادری کا تصور ان کے ایک ہونے کے خیال سے جڑا ہوا ہے' جس میں ان کی اپنی ذات کو مرکزیت حاصل ہے۔ میناؤں کی غیریت کا تصور جنگ اور ششبدنی کی ذات سے متعلق دو استعاروں کی بنیاد پر استوار ہے۔ یہ دونوں تشبیہات راوی کو دونوں گروپوں کے آپس کے تعلقات میں تسلسل اور موروثیت کے درمیان ایک واضح سمت اختیار کرنے کے قابل بنا دیتی

ہیں۔ مثلاً اکبر کے دربار میں دونوں سرداروں کی ایک ساتھ موجودگی ان کے ایک ساتھ جنگ میں حصہ لینے اور دشمن کو شکست دینے کی خوشی میں ایک ساتھ کھانے پینے اور شادی کے بندھن کو میؤ مینا تعلقات ظاہر کرنے کیے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس بندھن میں دونوں گروپوں کے لیے آنے والے سماجی معاشرتی شعبے میں امکانی فوائد موجود تھے لیکن ایسا نہیں ہوسکا اور دونوں گروپوں کے مابین دوریوں نے راستہ بنالیا74۔ ناراضگیوں اور اختلافات کے باوجود رشتہ داریوں کے معاملات میں ایک توازن ہوتا ہے مگر لڑائی میں میناؤں کی ہار اور میوؤں کی جیت اس توازن کی نفی کرتے ہیں۔ میناؤں کی غیریت، جس کا علیحدہ کیے جانے سے کوئی واسطہ نہیں اب مزید اخلاقی کمتری کے درجے پر آجاتی ہے۔

ششبدنی کا کردار بھی اپنی جگہ بہت کچھ ظاہر کرتا ہے۔ دریا خان اور ششبدنی کے زن و شوہر کے روایتی تعلقات دیہی زندگی کی خصوصیات سے کہیں زیادہ تھے۔ جبکہ دریا خان کی حیثیت دولہا والوں کا لیڈر ہونے سے واضح ہے جو میؤ وقار کی علامت ہے۔ ششبدنی میناؤں کی نمائندگی کرتی ہے۔ جس وقت دریا خان اس کی نسل کی اوقات پر پاہٹ میؤ کے مقابلے میں ایک چبھتا ہوا تبصرہ کرتا ہے تب بھی وہ نرم الفاظ اور شیریں لہجہ میں جواب دیتی ہے۔

پانچ پہاڑ کے راؤ جی تیرا کھلاں بتیسو دنت
جانے گونٹھی نگ جڑو میرا دھن کاریگر کنتھ

او پانچ پہاڑوں کے راؤ تیرے دانت یونہی مسکراہٹ سے چمکتے رہیں جیسے ایک انگوٹھی میں نگینہ میں اس کے آگے سر جھکاتی ہوں جس نے تمہیں بنایا ہے۔ وہ مزید کہتی ہے۔

پہلو پہرو رین کو بھوجن ہویو تیار
جی مو دھن کا سائبا تیری نار پروسن ہار

رات کے اولین پہر میں کھانا تیار ہے۔ میرے محبوب تم کھاؤ جبکہ میں خوشی خوشی تمہارے لیے کھانا رکھونگی۔

ششبدنی کا سسرال کی خدمت کا کام پورا ہوگیا۔ وہ دریا خان کی عورت بن گئی۔ گونے کی رسم کا انعقاد اس کو اپنے میکے اپنے دیہات میناؤں کی نسل اور غیر جنسی مدت کے خاتمے کو مذہبی رسم

کے طور پر منانا لازمی تھا۔ جس کے بعد وہاں اس کو اپنے سسرال کے طور طریقے اپنا کر ہی قبول کیا جاسکتا تھا اس کے باوجود کہ میؤوں نے اس کے ہم نسل قبیلے کے لوگوں کو جنگ میں قتل کیا تھا۔ ششبدنی کی خدمت میؤوں کی روایات کے عین مطابق ہوگئی اور وہ دور گذشتہ کی دوستی' الحاق اور دشمنی سے لاتعلق ہوگئی۔

نسلی علوم کے ماہر اپنے حوالوں میں اپنے مفادات کے تحت معاشرتی تناظر میں تحریر کو سمجھ کر پڑھنے کے بجائے دریا خان کے بارے میں ہمیشہ ایک جیسی رائے زنی کرتے رہے ہیں۔ ہر روایت میں جاری حالات کی بخوبی منظرکشی ہوتی ہے۔ اس کی اہمیت جاننے کے لیے اس کی متعین سمت اور اس کے ممکنہ نتائج کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔ دریا خان کے سلسلے کی چند ابتدائی نظموں میں وہ مختصر دورانیہ بیان کیا گیا ہے جس میں ان کے درمیان پرجوش باہمی تعلقات قائم تھے جن کا اختتام ایک دہشتناک مقابلے پر ہوا۔ نسلی علوم کے وہ تمام ماہرین جو دلچسپی کے ساتھ اس کہانی کا حوالہ دیتے ہیں وہ صرف اس کی ابتدا بیان کرتے ہیں۔ وہ میؤ میناؤں کی دشمنی کی بنا پر اتحاد ٹوٹنے کی طرف سے صرف نظر کرتے ہیں۔ Crooke اور رضوی دونوں مکمل طور پر اس دہشت گردی سے انکار کرتے ہیں جس کا نتیجہ میؤ مینا جدال وقتال کا سبب بنا۔ روایت کے مضمون کا مجموعی مفہوم نہیں لیا جاتا۔ اس طرح واضح طور پر سماجی تاریخ کے بجائے جرائم کی تاریخ حاصل کرلی جاتی ہے۔

زیر نظر باب میں میرے سامنے علاقائی مضمون کا تاریخ انسانی کے زاویہ نظر سے اور تاریخی نکتہ نظر سے تقابلی جائزہ لینا ہے۔ ہندوستان کے نوآبادیاتی دور میں جرائم کے موضوع پر مشتمل حکایات گھڑنے کا سائنسی پردے میں ملفوف تحقیقات اور تفصیلات کا ایک باضابطہ نظام وجود میں آیا' یہ عمل مردم شماری اور گزیٹر لکھنے والوں کے باہم اشتراک سے مکمل ہوا۔ درجات کی تقسیم میں زبانی اور تحریری دونوں قسم کے مضامین شامل ہیں۔ اس قصے میں جرائم کے بارے میں ترقی پسند اور ناگزیر زاویہ نظر کی ضرورت ہونے کے باوجود علوم انسانی کے اثرات کو شہنشاہ کا 'مقصود ہدف' کی نظر سے دیکھنا اور دانشوروں کی نکتہ چینی کو نظر انداز کرنا نامناسب ہے۔ یہ عمل اسی طرح ناانصافی پر مبنی ہوگا جیسے تمام روایتوں کو محض موروثی حکایات اور کہانیاں سمجھ لیا جائے۔ لوک روایتیں نظریاتی سرحدوں کی وضاحت کرتی ہیں۔ تب میناؤں کی غیریت دریا خان کے قصے میں ان کی شناخت کے

بجائے ہم نسل اور مخلوط خون کے حامل بن جاتے ہیں' جس کو بنیاد بنا کر نو آبادیاتی ماہرینِ علوم نے بھی کوششیں جاری رکھیں۔

مختلف گروپوں کے مابین رشتہ داریاں اور سماجی شناختیں بہرحال منجمد اور طے شدہ ہونے کے بجائے مقامی ضروریات' متبدل اور اخراجی ہوتی ہیں۔ میؤ مینا رشتہ داریاں جنوبی الور میں پھمن گڑھ' تھانہ غازی' اور راج گڑھ کے علاقوں میں وقوع پذیر ہوئیں۔ گھڑ چڑھی میؤ خان کے قصے میں سگر یا اور عمدہ مینا اپنے لٹیرے میؤ برادروں کی عزت و احترام روا رکھتے ہیں یہاں تک کہ ان کی سرگرمیوں میں ان کے ساتھ شریک بھی ہو جاتے ہیں۔ موجودہ وقت میں صرف ڈیمروت پال کے میؤ' میناؤں کے ساتھ کھانوں اور ایک دوسرے کی شادی کی تقریبات میں شریک ہوتے ہیں۔

کہانی کا غیر مکمل حصہ دریا خان اور ششبدنی کا پا لکا گاؤں میں خوش وخرم زندگی گذارنا ہے یہاں تک کہ وہ گوجروں کے ساتھ ہوئی لڑائی میں مارا جاتا ہے۔ دریا خان کو قتل کرنے کے بعد گوجر اس کی لاش اس کی گھوڑی بجن پر رکھ کر اس کے گھر واپس کر دیتے ہیں۔ دریا کا بھائی ششبدنی کے سامنے انتقام لینے کی قسم کھاتا ہے۔ یہاں کہانی ختم ہو جاتی ہے۔ دلچسپی کی بات بہرحال یہ ہے کہ میؤوں کی سینگل پال مقامی طور پر گوجروں کے ساتھ گہرے تعلقات رکھتی ہے 75۔

زبانی روایت Crooke کی تخصیص پر ایک سوال کو جنم دیتی ہے جو میؤوں کو وسیع تر تناظر میں ڈکیت قبیلہ' جرائم کی دنیا کا بادشاہ' کنجوس' آزاد خیال اور کاہل بھی باور کراتی ہے 76۔ جرائم پیشہ قبیلہ کی اصطلاح ایک مجہول تصور ہے جو ترقی کے نظریات' قبائلی حیثیت اور تعمیری رجحانات میں ہم آہنگی وغیرہ کے معنی تبدیل کر دیتی ہے۔ یہ سوچ واضح طور پر شہنشاہی ثبوتوں سے متصادم ہے جن کے مطابق میؤ علاقے کا مستحکم زمیندار طبقہ بن کر ابھرے اور جن کو اونچی ذات کا کہا گیا ہے جن کی تحویل میں الور اور بھرتپور ریاست کا بیشتر زرخیز علاقہ تھا۔ زمینوں کے ساتھ ان کی یہ وابستگی' بادشاہتوں کے ساتھ مالی معاونت اور نو آبادیاتی فوج میں ان کی شرکت کا نتیجہ تھا کہ وہ جرائم پیشہ قبیلہ کی تخصیص سے محفوظ رہے۔

اس کے باوجود یہ محض الفاظ اور نسلی تصور تھا جو بہت زیادہ طاقتور ثابت ہوا۔ اس تصور نے

تخصیص کے ایسے ذہن تیار کیے جنہوں نے نوآبادیاتی اور اس کے بعد کے ادوار میں میؤ وں پر سخن طرازی کی۔ اس تصور نے خود اس گروپ کے اوپر یہ تاثر مسلط کر دیا اور انہوں نے اپنے ماضی کے معاملات پر یقین کر لیا کہ وہ ڈاکو اور لٹیرے تھے، جس کا آج بھی وہ اپنے بارے میں تذکرہ کرتے ہیں۔

انگریز ماہر عمرانیات نے میؤ وں کو یہ موقعہ فراہم کیا کہ وہ ماضی کی اپنی میؤ ذات کو اپنی معروف شناخت بنانے کے لیے استعمال کرنے لگے۔ لہذا یہ تحریر اس مقصد کو واضح کرتی ہے۔



7

ابتدائی انیسویں صدی کے میوات میں
دُشمنی، مزاحمت اور جرم

سکندر اعظم کے دربار میں ایک نہایت بدنام قزاق کو فیصلے کے لیے پیش کیا گیا؛ وہ اس سے دریافت کرتا ہے ''تم نے سمندر کی بے حرمتی کی جرأت کیسے کی؟'' قزاق جواب دیتا ہے کہ ''تم نے دنیا کی بے حرمتی کرنے کی جرأت کیسے کی؟'' سزا سے قبل اس نے گفتگو جاری رکھی: ''کیونکہ یہ کام میں نے صرف ایک چھوٹی کشتی کے ساتھ کیا ہے اس لیے میں چور کہلاتا ہوں' اور اسی کام کو ایک بڑی فوج کے ساتھ کرنے والا شہنشاہ کہلاتا ہے''۔ نوم چومسکی کی کتاب 'قزاق اور شہنشاہ' کے اس واقعہ کا دنیا کی پوری تاریخ کے بادشاہوں اور لٹیروں پر یکساں اطلاق ہوتا ہے۔

تاریخ اور ریاست جرائم اور مزاحمت کو ختم کرتی ہیں۔ جرائم کو تاریخ اور سرکاری تحریروں میں بہت زیادہ بدنظمی پیدا کرنے والے عامل کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی تحریریں اس سلسلے میں اتنی آگے نکل گئیں کہ اس میں پورے پورے گروپوں کو مجرمانہ سرگرمیوں میں ملوث قرار دے دیا گیا۔ یہ کہنا بیکار ہوگا کہ ریاستی جرائم کا کوئی ریکارڈ نہیں ہے۔ تاریخ کے خاموش وقفوں کے دوران عورتوں کو مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ عورتوں کو دشمنیوں' لڑائیوں اور جنگوں کی بنیاد بنالیا جاتا ہے لیکن مورخین واقعے کی وضاحت میں بمشکل ہی ان کی آواز پر توجہ دیتے ہیں۔ انیسویں صدی کی ابتدائی طبقاتی یادداشتوں میں نوآبادیات سے قبل کی شہزادگان کی حکمرانی

کے دور کی زبانی روایات میں ریاستی تشکیل کا ذکر موجود ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ مقامی برادریوں کی جدوجہد کو ریاستی اداروں اور ان کی تعزیری شقوں کے حوالے کر دیا گیا۔ Heestman, Inden, Shulman Stein اور Fox جیسے محققین نے ہندوستان کی تاریخ میں ایسے تضادات کی نشان دہی کی ہے جو وسیع تر قومی اور یکجہتی کی ایسی پالیسی ترتیب دینے میں رکاوٹ بنے جو یورپ میں ایک مکمل قومی ریاست کی شکل میں موجود ہے 01۔ نوآبادیاتی نظام سے قبل خودمختاری پر مبنی چھوٹے چھوٹے جزیروں کے وجود پر اصرار کیا گیا۔ کوئی بتائے کہ راجپوت ریاست میں ان کی موجودگی اور ان کی تحریری تصدیق کا کیا جواز تھا؟ اور ریاست کے ساتھ اس کشاکش کی کیا صورت تھی جو ایسے جزیرے ختم کرنے کی کوشش میں پیدا ہوئی تھی؟ ایشیا کے حوالے سے ایسی تصویر پر کیا تبصرہ کیا جا سکتا ہے جو ٹکڑوں پر مشتمل ہو یا کہکشاؤں کی مانند وسیع ہو۔

معذرت کے ساتھ نوآبادیاتی اور لامحدود اختیارات کے تحت شہزادوں کی حکمرانی کے موضوع پر بحث کا خاصا حصہ غیر محسوس طور پر شہنشاہی کی مرکزیت کی طرف چلا گیا۔ خوش قسمتی سے انیسویں صدی میں میؤوں کی زبانی روایات کے حوالے سے کافی مواد دستیاب ہے۔ ان میں سے تین تحریریں زیر نظر اور آنے والے باب میں ریاست کی تشکیل کے اندرونی جائزے اور اس دوران مزاحمت کی نوعیت جاننے کے لیے استعمال کی جا رہی ہیں۔ کولانی ایسی ہی ایک تحریر ہے جو ابتدائی انیسویں صدی کے دوران ہمیں میؤوں کی خودمختاری کے لیے ان کی مسلسل کوششوں کے بارے میں آگاہی مہیا کرتی ہے۔ دوسری تحریر ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ان نظموں پر مشتمل ہے جن کو مجموعی طور پر غدر کا نام دیا گیا ہے' جو 1857ء میں برطانوی راج کے خلاف جدوجہد کے لیے خاص تھا۔ ان واقعات کی تصدیق کے لیے ریاست الور کا سرکاری ریکارڈ اور نوآبادیاتی برطانوی راج کی فوج کی شہادت بھی دستیاب ہے۔ دوڈ کیتوں گھر چڑھی میو خان' کی روایت بھی انیسویں صدی کے آخری دور کی اسی طرح کی ایک ذیلی روایت ہے اور مکمل طور پر قبل از تاریخ کی مزاحمت کا احساس دلاتی ہے۔

میؤوں کے ثقافتی مظاہروں سے حاصل شدہ مواد کا یہ ڈھیر احتجاج کے لمحات کی تصویر کشی کرتا ہے' جسے ثقافتی زبان میں رد کرنے کی علامت کا درجہ دیا جاتا ہے 02۔ زبانی اور عملی علامتوں کے مابین مماثلتی رشتہ بآسانی دیکھا جا سکتا ہے۔ Austin ان کو ایسا عملی مظاہرہ قرار دیتا ہے جس میں

الفاظ کے بجائے عمل کو اظہار کا ذریعہ بنایا جاتا ہے 03۔ تینوں روایتیں ہمیں ریاست الور کے تین حکمرانوں کے دور میں لے جاتی ہیں۔ تینوں زبانی روایات کا مقصود میوات کے دیہی علاقوں میں نوآبادیاتی اور شہزادگان کی حکمرانی میں مستقل شورشوں کا حال بیان کرنا ہے۔ یہ صورتحال بیسویں صدی کے نصف اول تک بھی جاری رہی۔

الور کی سلطنت شمال مشرقی راجپوتانہ میں نروکا راجپوتوں نے 1775ء میں قائم کی تھی۔ ریاست جے پور کے حکمران کچھواہا راجپوتوں کی سپاہیانہ فطرت کی حامل اس شاخ نے اپنی موجودگی کا بھرپور احساس اس واقعے سے بہت پہلے دلا دیا تھا جب ایک ذیلی شاخ کے بے دخل سردار کو 1388ء میں اس علاقے میں ایک ریاست عطا کی گئی تھی۔ ان کے کافی عرصے بعد نروکا اس قابل ہو سکے تھے جب وہ میؤوں سمیت مغل شہنشاہوں، ریاست جے پور اور راجپوت اور غیر راجپوت قابضین سے زمینیں واپس لے کر ریاست الور کے ماتھے پر سے داغ دھو سکے۔

کولانی میؤوں کی روایات کے اسی ڈھیر میں سے ایک روایت ہے جو اٹھارویں صدی کے آخر سے ابتدائی انیسویں صدی کے دورانیے میں راجپوت ریاست کے کردار پر روشنی ڈالتی ہے اور میؤوں کی مسلسل جدوجہد کی کہانی بیان کرتی ہے۔ پہلی بار میں نے اسے کسی فنکار کو ایک میؤ شادی میں گاتے ہوئے سنا۔ افسوس کہ اسے اس کے کچھ ہی مصرعے یاد تھے۔ کچھ عرصے کے بعد باگھوڑہ پال کے چودھری دلپت خان کے پاس مجھے اس کی ایک تحریری مثل دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ اس نے یہ روایت جگا (شجروں کا علم رکھنے والی قوم) سے اپنے لیے نقل کرائی تھی۔ یہ روایت اس زبانی مضمون کی بجائے جو حاضرین کے سامنے گایا جاتا ہے، میؤوں کی مذہبی رسومات میں گانے والے میراثیوں کے ذخیرہ سے حاصل کی گئی ہے جس کا مستقل مضمون اب دلپت کی تحویل میں ہے جو اس کو اپنی پال اور خاندان کی تاریخ کے طور پر محفوظ کیے ہوئے ہے۔

لہٰذا، کولانی زبانی اور تحریری مضامین کی قسم سے تعلق رکھتی ہے۔ اس نے مجھے دو طرح سے ششں و پنج میں ڈال دیا: اول اس کی روایتی نوعیت کے اعتبار سے اور دوم: اس کی زبانی نوعیت کی درجہ بندی کے اعتبار سے۔ ایک روایت کی فنکارانہ ادائیگی میرے سامنے تحریری شکل میں تھی۔ ایک ایسی صورت میں جو کسی قسم کے زندگی کے آثار سے خالی تھی؛ جس میں فنکار کی آواز کے زیر و بم اور کچھ نتائج مرتب کرنے کے لیے چہرے کے تاثرات شامل نہیں تھے، اور حاضرین کی موجودگی

جن کے ہنکارے اور ڈونگرے جو فنکارانہ مظاہرے کے لازمی عناصر ہوتے ہیں۔ تحریر کی گرفت میں آنے کی وجہ سے 'بصری اور سمعی لطافت' صداکاری اور مظاہرے میں موسیقی کی ہم آہنگی سے معدوم ہوگئی۔ میں بذاتِ خود روایت کی شکل میں تبدیلی کی وجہ سے بھی اپنے اوپر دباؤ محسوس کر رہی تھی۔ ثقافتی تقریبات عموماً میوؤں کی شادی بیاہ کی رسومات کے دوران منعقد کی جاتی تھیں۔ ماضی میں دولہا والے گاؤں میں پانچ سے چھ روز تک ٹھہرا کرتے تھے۔ اس دوران تمام رسوم میں سے ہر ایک میں ثقافت کی نمائندگی ہوتی تھی۔ مگر اب شادیوں کے دورانیے سکڑنے لگے ہیں جس کی وجہ سے روایات پر مبنی تقریبات میں بھی کمی آگئی ہے۔ اب روایات کے سلسلے کی مکمل تقریبات کو ایک تسلسل کے ساتھ دیکھنا تقریباً ناممکن ہو چکا ہے۔ کچھ بھی سہی کولانی کی زبانی پیچیدگی کا تعلق میوات کی زبانی روایات اور ان کی ایک بڑی شاخ جسے ''بات'' کہا جاتا ہے' سے ہے۔ جسے شروع کرنے کے لیے تخلیق کی زبانی آمد ہوا کرتی تھی۔ اسی طرح روایت کا ابتدائی حوالہ میؤ ججمانوں کی خوشنودی کا محتاج ہوا کرتا تھا۔

اس روایت کی دریافت کا لمحہ بڑا سنسنی خیز تھا جس کی مدد سے میں انیسویں صدی کے دوران پڑی ہوئی بہت سی گانٹھیں کھولنے کے قابل ہو سکی۔ یہ میرے لیے ایک پیچیدہ معمہ کی مانند ہو گیا۔ اس کے منجمد تحریری کرداروں اور اس کے جامع مضامین نے شہنشاہی ریاست کی تشکیل کے منظر نامہ کو ذہن میں بالکل واضح صورت میں پیش کر دیا۔ اس نے نظروں کے سامنے اس دور کے میواتیوں کے نکتہ نظر سے ریاست' اختیارات اور مزاحمت کی ایک حیرت انگیز تصویر سامنے رکھ دی۔ کولانی' میوؤں کی ان زبانی روایات میں سے ایک ہے جو میراثیوں کے بجائے خود میوؤں کی اپنی تخلیق ہے' نثری اور نظمی موزونیت اس کے خالق کے حق میں ایک ثبوت کا درجہ رکھتی ہے۔ جے سنگھ جو گائے پالتا تھا وہ کولانی کی جنگ میں شریک تھا' وہ ایک میؤ سردار رائے خان کا سالا تھا جس کا تعلق میوؤں کی گوروال نسل سے تھا۔ اس کی کمی کو غالباً آواز کے ذریعے پورا کیا گیا ہے۔

اس قصے کو زبانی سے تحریری شکل میں تبدیل کرنے کا دوسرا واقعہ 'چراغ با گھوڑہ' میں اس کی اشاعت کے وقت رونما ہوا:

الور راجہ کو لانی قلعے کی لڑائی

مضمون کی یہ شکل انگریزی کیلنڈر کے ایک اور مضمون پر حاوی ہے۔ اس میں جنگوں کے اس تسلسل کا حال بیان کیا گیا ہے جو 1798ء سے 1825ء تک جاری رہیں۔ تحریری شکل کولانی کو ایک تاریخ قرار دیتی ہے' بطور خاص میؤوں کی تنورنسل کی تاریخ۔ مضمون کے ابتدائی حصے میں میؤوں کی روایات میں سے 'بات' اور بنساولی کی روایت بھی محفوظ ہے۔ لہٰذا تنوروں کی نسل کا ذکر زبانی اور صوتی شکل میں عہد کے کسی مخصوص دور کے تعین کے بغیر اس روایت میں محفوظ ہے۔

ریاست کی تشکیل اور میؤ مزاحمت:

اس روایت کا تعلق اٹھارہویں صدی کے آخر سے ہے' جو ریاست کی تشکیل کے عمل میں نہایت اہم تھا۔ مغل حکمرانی کے زوال کے ساتھ ہی میوات ایک ایسا میدانِ جنگ بن گیا جس میں کئی متحارب دعویدار مثلاً جاٹ' مراٹھے' انگریز اور راجپوت وغیرہ مصروف تھے۔ مراٹھوں کو جنرل لیک کی سربراہی میں انگریز فوج نے ہندان کے مقام پر شکست دیدی۔ لسواڑی کی جنگ الور سے بیس میل کے فاصلے پر میوات کی سرحد کے قریب لیک نے دولت راؤ سندھیا کے خلاف لڑی جس نے 1803ء میں مراٹھا فوج کی قیادت کی 04۔ G.B.Malleson اس جنگ کو ہندوستان کی فیصلہ کن جنگ کہتا ہے جو غلط نہیں ہے 05۔ اس کے تین دن بعد برطانوی فوج نے مغلوں کے جانشین کی حیثیت سے دہلی پر قبضہ جمالیا۔ 1803ء میں دہلی کی جنگ میں فتح مند ہونے کے بعد برطانیہ نے وہاں مستقل طور پر ایک ریزیڈنٹ تعینات کر دیا اور تمام اختیارات لال قلعہ سے ریزیڈنسی کو منتقل ہو گئے۔

شہنشاہی سطح پر مغلوں کی جگہ انگریز مقرر کر دیے گئے۔ الور نے برطانویوں کے ساتھ حملہ اور دفاعی اتحاد کا ایک معاہدہ کیا۔ برطانیہ کے تعاون سے راجپوت ریاست کا نظام ابتدا سے ہی نروکا راجپوتوں کے اشتراک سے دوبارہ مستحکم ہو گیا 06۔ بعد کے مراحل میں میوات کو مقامی سطح پر دو قسم کی حکمرانی میں تقسیم کر دیا گیا: اول برطانیہ کے زیرِ نگیں شہزادگان کی حکومت اور دوسری برطانیہ کی براہِ راست حکومت جس میں جنوب مشرقی پنجاب کا ضلع گڑگاؤں بھی شامل تھا۔

کولانی کی رزم گاہ رام گڑھ اور گھاٹا کے علاقے میں فیروز پور کے نزدیک شمالی الور کے اطراف میں واقع ہے۔ الور کے نروکا راجپوت حکمرانوں کو میوات اور راٹھ کے مقامات پر مراٹھوں

کے خلاف برطانیہ کی مدد کرنے پر جاگیریں عطا کی گئیں۔ الور کے حاکم بختاور سنگھ (r.1791-1815) کو بھی تجارہ اور 'ٹپوکڑا' شمال مشرقی میوات میں ہریانہ کی زمینوں کے عوض بہت سی زمینیں اور بیش بہا نقدی حاصل ہوئی۔ فیروز پور کا علاقہ نواب احمد بخش کے زیر اختیار تھا جو ریاست الور کا ایک مشہور انتظامی افسر ہوا کرتا تھا۔ اس کو فیروز پور کی سربراہی 1803ء میں لارڈ لیک اور مہاراجہ بختاور سنگھ کے مابین معاہدہ کرانے پر تفویض کی گئی۔

میوات حال ہی میں ریاست الور کے علاقے میں شامل ہوا تھا اور ابھی راج کی بالادستی تسلیم نہیں کی تھی؛ کولانی کی بات سے اُس شدت کا اندازہ ہوتا ہے جو میوؤں میں اپنی قوم اور آزادی کے بچاؤ کے لیے تھی۔ ایسے حالات میں انیسویں صدی کے دوران نوآبادیاتی نظام کے لیے مختلف گروہوں کی آبادکاری کے کام میں ایک مشکل صورت حال کی نشاندہی ہوتی ہے۔ یہ قبائلی، خانہ بدوش اور دیہاتی کسانوں کے گروہوں کو جو جنگلوں اور زیر کاشت زمینوں پر رہتے تھے، آپس میں ایک ساتھ رکھنے کا ایک طویل مدتی منصوبہ تھا۔ مغلوں کے زوال کے بعد کئی ریاستوں میں زراعت کے لیے نئے خطے متعارف ہوئے 07۔ میوات میں یہ مسئلہ دہلی سے نزدیک ہونے میوؤں کی اپنی آزاد معیشت کے لیے مستقل جدوجہد کی مزاحمتی سرشت کی وجہ سے نسبتاً زیادہ پیچیدہ تھا۔

انگریزوں کی طرح راجپوتوں کو بھی ریاست وسلطنت کے خلاف میوؤں کی باغیانہ روش ورثے میں ملی تھی۔ مہاراجہ بختاور سنگھ کے نئے اور پرانے علاقوں میں یہ لوگ بڑی تعداد میں آباد انتہائی بدنام اور مفسد تھے جن کو اپنی لوٹ مار اور شرپسندی کی عادتوں کی وجہ سے کہیں بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا۔ ڈاکوؤں کی حیثیت سے وہ اپنے حملوں اور علیحدگی پسندی کے لیے بھی بدنام تھے۔ 1803ء کی مراٹھوں سے جنگ میں بغاوت کے دوران پھیلی بدنظمی کے اوقات میں انہوں نے لارڈ لیک کی فوجوں کو بے حد پریشان کیا 08۔ یہ واقعات بھی نوآبادیاتی دور کے جرائم کی فہرست میں شامل ہو گئے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حقوق کی جدوجہد کو جرم کا نام کیوں دے دیا گیا؟

شہزادگان کی دو ریاستوں میں دیہاتیوں کی بے چینی کا ناقابلِ تردید ثبوت موجود ہے۔ ہمیں مصدقہ تحریری ذرائع سے اس بات کا علم ہے کہ میوات میں محصولات کی وصولی کے لیے کئی

معرکہ آرائیاں ہوئیں۔ 1806ء اور 1831ء میں شمالی الور میں اور 1829,1818ء اور 1831ء میں مشرقی الور میں شہزادوں کی ریاستوں میں نوآبادیاتی وسائل کی مدد سے سیاسی بالادستی' محاصل اور لگان وغیرہ کی وصولی کے اقدامات کی بنا پر مقامی معیشت کے نفاذ کی کوشش میں بڑے پیمانے پر قتل عام کے نتیجہ میں نئے نئے مخالف گروہ پیدا ہوئے۔ نئی اور ناتجربہ کار ریاست الور کو کم عمری میں ریاست کے استحکام میں درپیش مشکل حالات سے نمٹنے کے لیے زیادہ سے زیادہ آمدنی کی ضرورت تھی کیونکہ اس کی انقلابی حکمت عملی میں تعمیراتی منصوبے' باغات' شہیدوں کی یادگاریں' محلات اور قلعے وغیرہ شامل تھے۔ بختاور سنگھ پڑوسی ریاست جے پور میں علیحدگی پسندوں سے ساز باز کر کے وہاں سیاسی بالادستی حاصل کرنے کی جدوجہد میں مصروف تھا۔ یہاں تک کہ 1811ء میں اس نے مداخلت کے لیے الور کی فوج بھی روانہ کر دی۔

ریاست کے استحکام کے لیے اضافی محاصل کی ضرورت کے وقت راجپوتوں کی اسی فطرت کی وجہ سے جاگیرداری علاقے حکمرانوں کی دسترس سے دور رہتے۔ بارہ کوٹھڑی کی موروثی اشرافیہ یا نروکا راجپوتوں کی نسل کی بارہ شاخوں کو زمینوں اور اختیارات کے تسلیم شدہ حقوق حاصل تھے۔ فاتحین کی اولاد ہونے کے ناطے وہ بادشاہت کے وارث کہلاتے تھے۔ بطور جاگیرداران کو خوش رکھنا بہت ضروری تھا کیونکہ نہ صرف راج کی تشکیل ان مرہون منت تھی بلکہ آئندہ بھی ریاستی امور چلانے کے لیے ان کی برادرانہ مدد درکار تھی۔ اس لیے تھانہ غازی' بانسور اور کشن گڑھ کی تحصیلوں میں جاگیریں عطا کرنے کے لیے مقامی قابضین کو زمینوں سے بے دخل کر دیا گیا09۔ لچھمن گڑھ اور راج گڑھ کے جنوبی اطراف کے علاقے نروکا جاگیرداروں کو تفویض کیے جانے کی وجہ سے محصولات کے لیے بے کار ہو گئے۔ اس کے علاوہ بختاور سنگھ کو راجپوتوں کو نئی جاگیریں بھی بخشنی تھیں۔ دارالحکومت کی زمینوں کے محصولات جاگیردارانہ عملداری میں آنے والے علاقوں میں اختیار کیے گئے طریقوں کے برخلاف براہ راست شاہی خزانے میں جمع کرائے جاتے تھے' اس طریقے پر عمل کرنے سے ریاست کے لیے وسائل کی بہتر اور وسعت پذیر مالیاتی بنیاد فراہم ہو جاتی تھی۔ میؤوں کے پاس ریاست کی بہترین آبپاشی انتظامات سے مزین بے حد زرخیز زمینیں تھیں۔ دورِ مغلیہ میں جاری رہنے والی حکمت عملی نے جنگجو گلہ بانوں کی معیشت کو دیہی سیاسی معیشت میں بدل دیا تھا۔ بوائی کے طریقوں سے ایسے علاقوں کا علم ہوتا ہے جہاں مختلف دالیں اور جوار وغیرہ

بنیادی فصلیں ہوتی تھیں جیسے کشن گڑھ اور رام گڑھ تحصیلیں۔ صنعتکاری نہ ہونے کے برابر تھی اور زراعت ابھی تجارتی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکی تھی۔

میو کسانوں پر زور کا راجپوت ریاست کی طرف سے بار بار حملے کیے جاتے تھے' جس کے بارے میں نسلی علوم کی وساطت سے ہمارے پاس چند حوالے موجود ہیں۔ محمد یوسف کی ڈائری سے منسوب اندراج کے مطابق Powlett کا کہنا ہے کہ ''تجارہ کی میو آبادی بہت زیادہ باغی تھی''۔ انتظامی سربراہ دیوان نے اندور کا علاقہ لے لیا لیکن اس کو وہاں برسوں تک میوؤں کے خلاف نبرد آزما رہنا پڑا' بطور خاص 1814ء میں جب وصولیوں کے لیے علاقے کی پیمائش کی گئی۔ مزاحمت کار میوؤں کو دبانے کے لیے کئی قسم کی حکمت عملی تیار کی گئی جن میں بزور طاقت دبانے اور باہمی مصالحت کے طریقے بھی شامل تھے۔

Powlett جہاز اور بھگوان داس نامی دو راجپوتوں کا کردار بیان کرتا ہے:

> ''تجارہ کو مہاراؤ راجہ نے 'جہاز نامی ایک غلام' کے حوالے کر دیا' جس نے نمایاں حیثیت کے حامل میوؤں کے ساتھ پگڑی بدل کر ان سے دوستانہ تعلقات قائم کر لیے اور جب الور سے میوؤں کو بلاوا آیا تو انہیں کھانے پر بلانے میں کوئی دشواری پیش نہ آئی جہاں ان سب کو گھیر کر الور لے جایا گیا اور ان کی رہائی کے عوض دس ہزار روپوں کا تقاضہ کیا گیا۔ بھگوان داس کو رقم کی وصولی کے لیے مقرر کیا گیا جس نے میوؤں کے ساتھ بے رحمانہ سلوک کیا۔ وہ 'جہاز' کے ساتھ شریک ہو گیا جس نے لپالا' پلاسلی' نیملی اور علاپور کے گاؤں لوٹے۔ لپالا کا کھوانی میو باغیوں کا ایک نمایاں سرغنہ تھا جس کو جہاز نے گرفتار کر کے قتل کیا10''۔

درج بالا تفصیلات میں بین السطور راجپوت ریاست اور میوؤں کے تعلقات بھی موجود ہیں: ریاستی دہشت گردی' لوٹ مار اور دوغلا پن' باغیوں کو ان کی بڑھتی ہوئی علیحدگی پسندی سمیت بے گھر کرنا۔ اسی واقعے کو ایک میو روایت میں بھی بیان کیا گیا ہے:

راجہ بختاور سنگھ' بھگوان داس' جہاز اور کھوانی میو اس زبانی ڈرامے کے کردار ہیں جو بعد میں ضبط تحریر میں بھی لائے گئے۔ Powlett کے تحریر کردہ نفس مضمون میں اس واقعے کے بارے میں

صرف ایک جملہ اور متعلقہ کرداروں کا ایک مختصر تعارف درج ہے جب کہ دوسری جانب میؤوں کی روایت میں انیسویں صدی کے اسلوب میں حیرت انگیز طور پر واقعہ کی جزیات کا احاطہ کیا گیا ہے: تشکیل ریاست کا عمل' طاقت کا ارتکاز' زمینوں پر اختیار میؤوں کے احتجاج کے طریقے اور مزاحمت کی تفصیلات سب کچھ اس میں شامل ہیں۔ عموماً زبانی حکایات میں باریک بینی سے کام نہیں لیا جاتا مگر زیرِ نظر روایت کی غیر ارادی تصویر کشی میں نصف صدی پر محیط ایک طویل عرصے کی داستان رقم ہے۔

آپس کی دشمنیاں' ریاستی جرائم اور مغوی عورت:

جنوبی ہند کے قصوں کی طرح کولانی میں بھی جنگ کا سبب زمین ہے مگر اس روایت میں انتقام اور حصول جاہ کے لیے شمالی ہندوستان کی فطری جنگ بازی بخوبی کارفرما نظر آتی ہے 11۔ یہ ہم کو (VS 1863) 1806ء کے بعد کے دو عشروں میں لے جاتی ہے جس دوران شمال مغربی الور کے میؤ دیہاتوں پر جبری قبضہ مکمل ہو گیا۔ روایت کے شائع شدہ نسخے میں ریاست اور عوام کے مابین اس قضیہ کا دورانیہ باون سالوں پر محیط بتایا گیا ہے۔

زبانی روایت کا تعلق چرواہوں اور زراعت پیشہ افراد کی سوسائٹی سے ہے۔ مویشیوں پر حملے اور گوالوں اور گھاس کاٹنے والی لڑکی کا حوالہ مستقل طور پر گلہ بانی کی معیشت کی طرف اشارہ ہیں۔ روایت میں میؤوں کی تیرہ پالوں میں سے انتہائی اہم باگھوڑیا پال مرکزی حیثیت کی حامل ہے۔ ریاستی حکام ان کا حوالہ جنگل کے علاقوں (بیہڑ بھم) سے تعلق رکھنے والوں کے طور پر دیتے ہیں اور ان کے سردار یا چودھری کو جنگل کا راؤ (بیہڑ پت راؤ) کہتے ہیں۔

کولانی باگھوڑیا پال کے علاقے کے بڑے گاؤں میں سے ایک ہے۔ اس علاقے کی سرزمین اراولی کے پہاڑی سلسلے پر محیط ہے' گہری گھاٹیوں' ناہموار زمینوں اور پہاڑوں سے خارج ہونے والے چھوٹے چھوٹے چشموں نے میؤوں کو ناقابلِ شکست قلعوں کا مالک بنا دیا ہے۔ بعد کے ایک مبصر نے وہاں کی زرخیز زمین اور اجناس کی حیرت انگیز فصلوں' میٹھے پانی کے بہترین کنوؤں اور مویشیوں کے بڑے بڑے گلّوں کا ذکر بھی کیا ہے 12۔ چودھری بخشا میؤ کا دعویٰ ہے کہ اس کی زمین سب سے زیادہ زرخیز ہے۔ میدانی سلسلہ قابلِ کاشت زمینوں' چراگاہوں اور زیر

کاشت جنگلات کے خطوں پر مشتمل ہے۔ روایت میں قابلِ ذکر داخلی طور پر خود کفیل معیشت کا کھوج بھی لگایا جاسکتا ہے۔ میؤوں کی نسلیں گھوڑسواروں، ڈھولچیوں اور سرداروں (چودھریوں، راؤوں) پر مشتمل ہوتی ہیں۔ سرداروں کے تعزیری اور سیاسی اختیارات کی علامت ان کی پگڑیاں ہوتی ہیں، جو موروثیت کی رسوم کے حوالے سے ان کے والد کی وفات کے بعد ان کے سر پر باندھی جاتی ہیں۔

کہانی کا آغاز میوؤں کے ایک خاندان اور خانزادوں کے دو سرداروں جبار اور جہانگیر خان کے مابین دشمنی کے حوالے سے ہوتا ہے۔

جبر اور جہانگیر خان نامی دو بھائی مبارک پور میں رہتے ہیں اور حکومت کے مخبر ہیں۔ ان کے پاس چھ مہینے تک کی قید یا جرمانے کی سزا (کاٹھ کوڑا) کا اختیار بھی ہے 13۔ مہاراجہ بختاور سنگھ نے ایک گھوڑا، ایک اونی شال اور ایک پگڑی جبر خان کو اس کی مخبری کی خدمات کے عوض انعام کے طور پر دیے تھے۔

حالانکہ جبر خان کا گھوڑا سوانا کے ایک میؤ نے چوری کیا تھا مگر وہ کولانی سے تعلق رکھنے والے باگھوڑیا پال کے ایک میؤ کو اس کا ذمہ دار سمجھتا تھا۔ اسی غلط فہمی کی بنیاد پر وہ باگھوڑیا پال کے ایک میؤ 'ظالم' نامی کو بازار میں پکڑ لیتا ہے۔ باگھوڑیا میؤ سردار کا بیٹا رائے خاں جبر خان سے احتجاج کرتا ہے کہ وہ بلاوجہ لڑنا چاہتا ہے مگر جبر خان کا موقف ہے کہ گھوڑا چرانا اور قصبے پر حملہ کرنا اس کی عزت پر ہاتھ ڈالنے کے مترادف ہے۔

رائے خان جبر کو ایک بار پھر 'ظالم' کو رہا کرنے کے لیے کہتا ہے۔ رائے خاں محض شبہ کی بنیاد پر (بودی بات) گرفتاری کو ناانصافی قرار دیتا ہے کیونکہ کولانی کے میؤ نے اس کا گھوڑا نہیں چرایا ہے (تیرو نائیں ہٹرو گھوڑو)۔ رائے خاں اس وقت اشتعال میں آجاتا ہے جب جبر خان مبارک پور کے تمام خانزادوں کو جمع کر لیتا ہے اور مقدمہ مہاراجہ الور کے دربار میں پیش کر دیتا ہے۔ وہ جبر کو دھمکی دیتا ہے کہ اگر وہ 'ظالم' کو آزاد

نہیں کرے گا تو وہ اس کا انتقام لے گا' مویشی چرا لیے جائیں گے' قصبہ لوٹ لیا جائے گا (تیری ڈھانڈی لونگو چھین لوٹ لوں قصبو سارد)۔ مگر جبر 'ظالم' کو چھوڑنے سے انکار کر دیتا ہے۔

میؤوں کی چودہ شاخیں (تھانبا) پیش قدمی کرتی ہیں اور وہ جبر کی ناانصافی (امائی) پر انتقاماً خانزادوں کے مویشی قبضے میں لے لیتے ہیں۔ ظالم کو فرار ہونے کا موقعہ ملتا ہے اور وہ آ کر حملہ آوروں کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے۔ ایک بار پھر خانزادے جمع ہو کر گاؤں میں منادی کرا دیتے ہیں اور گھوڑوں اور اپنے آدمیوں کے ساتھ مویشی چھڑانے کے لیے میوؤں کے گاؤں پر حملہ کر دیتے ہیں۔ نتیجہ کے طور پر چھڑ جانے والی کولانی کی جنگ میں خانزادوں جبر خان کے سات بھائی مارے جاتے ہیں۔ جبر خان ان لاشوں کو سات قبروں میں دفن کر دیتا ہے جن کی خانزادے اپنے سیدوں کی حیثیت سے تعظیم کرتے ہیں۔

جنگوں میں ہلاک شدہ لوگوں کی روحوں کی تعظیم و تکریم کے در پردہ ان کی باعزت موت کا تصور ہے' جو خانزادوں اور راجپوتوں میں مشترک ہے 14۔

اس تنازعے کے نتیجے میں میؤوں اور خانزادوں کے مابین دشمنی کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ ماہرین علوم انسانی اس دشمنی کو باہم دگر رہنے والے رشتوں کے درمیان پڑ جانے والی دراڑ قرار دیتے ہیں 15۔ خانزادوں کا ظالم کو پکڑنا اور اس پر تشدد کرنا گویا اس کے تمام قبیلے کے لیے ایک زخم تھا۔ درحقیقت یہ Redcliffe Brown کے اس نظریے کی توثیق ہے جس میں وہ ملزموں کے گروپ کے کسی فرد کی اجتماعی انفرادیت کا تصور پیش کرتا ہے جس کی رو سے اس گروپ کے کسی فرد کو بھی اس کے رشتہ دار کے جرم کے بدلے بطور سزا قتل کیا جا سکتا ہے 16۔ اس دشمنی کی تین حالتیں ہوتی ہیں: پہلی زخم' دوسری بدلہ' تیسری جوابی بدلہ۔ دونوں گروپوں کا ردِعمل علیحدہ قوم کے نکتہ نظر سے مختلف ہوتا ہے۔ قوم اور کنبہ کا آپس میں گہرا تعلق ہے جس اعتبار سے وہ ایک دوسرے کی توضیح کرتے ہیں۔ جب معاملہ مہاراجہ الور کے دربار میں پیش کر دیا جاتا ہے تو گاؤں یا پال کے وقار کا اظہار رائے خاں کے اس عزم سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ میؤوں کی بے عزتی کا بدلہ

سے کر اپنی عزت بحال کرے گا۔

کولانی میں ان حقائق کی نشاندہی کی گئی ہے جن کی بنیاد پر میؤ اور خانزادوں کے دو مقامی گروپوں کے تنازعے نے راجپوت ریاست اور میؤوں کے درمیان شدید اختلافات کی شکل اختیار کر لی۔ ابتدا میں میں نے میؤ اور خانزادوں کی مشترک شناخت کا حوالہ دیا تھا' جن کو فارسی وقائع نگار میواتی کا نام دیتے ہیں۔ خانزادے اس وقت ابھر کر سامنے آئے جب میواتیوں نے درباری سیاست میں زیادہ حصہ لینا شروع کر دیا اور کاروبار سلطنت میں بھی شریک کر لیے گئے۔ اس کے بعد خانزادوں کے نام سے انہوں نے مغلوں کے ساتھ باہمی شادیاں رچائیں اور ان کی مذہبی رسومات میں اسلامی نظریات کے مطابق پاکیزگی کا غالب رنگ جھلکنے لگا۔ میؤ اب زیادہ نمایاں ہو کر بدستور اپنی شناخت پر قائم رہے۔ ان کی علیحدہ شناخت' قناعت اور مزاحمت سب ایک دوسرے میں مدغم ہو گئیں 17۔ کولانی انیسویں صدی کے دوران خانزادوں اور میؤوں کے درمیان سیاسی دوریوں کی نشان دہی بھی کرتی ہے جب اول الذکر نے ریاست الور کے ساتھ اور موخر الذکر نے تاج برطانیہ کے ساتھ وفاداریاں استوار کر لیں۔ اس روایت میں بیان کردہ میؤوں اور خانزادوں کا تنازعہ دریا خان کی روایت سے قطعی طور پر مختلف ہے جس میں ان کو ہم نسل اور میناؤں کے خلاف ایک ساتھ لڑتے ہوئے بتایا گیا ہے۔ پالوں کی ہنساولی میں جُلا خانزادہ کو میؤوں کی ایک نسل کا جدِ اعلیٰ بتایا گیا ہے۔ جُلا خانزادہ 1760ء میں ایک وسعت پذیر گاؤں گھوساوڑی کا نواب تھا۔ لہٰذا میواتی زبانی روایت برادریوں کے اندرونی تعلقات' نسلی نسبت' اتحاد' دوستی اور دشمنیوں میں ہر آن تبدیلیوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کا منبع ہے۔

سماجی تنازعات حملوں اور جوابی حملوں کا سبب بن جاتے ہیں۔ کولانی آپس کی لوٹ مار اور دھاڑوں کی تشکیل کی (جس میں گھوڑے بھی شریک ہوتے تھے) حقیقی انداز میں تصویر کشی کرتی ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر کی مردم شماری کی دستاویزات میں میؤ اور خانزادوں کو مستقل طور پر مسلمان گروپ ظاہر کیا گیا ہے مگر برادری کی تشریح میں مذہبی تفریق کا کچھ خاص ذکر نہیں کیا گیا۔ اجتماعی مفادات اور اتحاد کی شرائط اس سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ میؤوں کے خیال میں خانزادوں کو مغلوں اور راجپوتوں کی زیادہ طرفداری حاصل تھی۔ درحقیقت میؤوں کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے خانزادوں میں شادیوں کا سلسلہ ان کے مغلوں کے ساتھ شادیاں کرنے کی وجہ سے

ترک کر دیا تھا18۔ لچکدار خانزادوں کے مقابلے میں راجپوت اور مغل دونوں میؤ وں کو غیر معتدل مزاج' مشکلات کا باعث اور فسادی سمجھتے تھے۔ طاقت کا توازن واضح طور پر بنتے بگڑتے اتحادوں کے اسباب کی نشان دہی کرتا ہے۔ الور کے حکمرانوں کے ساتھ تعاون کرنے والے خانزادوں اور پٹھانوں کو' خان صاحب' کہہ کر مخاطب کیا جاتا تھا19۔

راجپوت اور خانزادوں کے تنازعات سے پر تعلقات میں یہ ایک واضح تبدیلی تھی جس کی وجہ سے الور میں نروکا راجپوتوں کو ابتدائی کامیابی حاصل ہوئی تھی۔ ریاست الور کے بانی پرتاپ سنگھ (r.1775-91) نے خانزادوں کے مقامی اختیارات جو اس وقت بھرتپور اور الور تک وسیع ہو چکے تھے' کو کنٹرول کرنے کے لیے راجپوت سروپ سنگھ کی مدد مانگی تھی' سروپ سنگھ خانزادوں کے ساتھ شادی کے بندھنوں کی وجہ سے اخلاقی دباؤ میں تھا اس لیے اس نے انکار کر دیا۔ خانزادہ سردار نے گووند گڑھ کے نزدیک گھانسولی میں ایک مضبوط قلعہ تعمیر کر لیا تھا۔ 1776ء میں سروپ سنگھ نے نذر گذارنے سے بھی انکار کر دیا تھا' نتیجتاً اس کے سر پر تازہ کھال منڈھ کر اذیت ناک موت سے دوچار کر دیا گیا۔ اس کا قلعہ بھی قبضے میں لے لیا گیا۔ اس کے بعد پرتاپ سنگھ نے لچھمن گڑھ کے قلعے اور مندر کی بنیاد رکھی۔ راجپوتوں کے دو پرگنوں میں سے مبارک پور لے لیا گیا اور کھلورا کو تحصیل رام گڑھ کے تحت کر دیا گیا۔ خانزادوں نے پرتاپ سنگھ کے دور میں اپنی آزادی برقرار رکھی اور گھانسولی کے قلعے کو اپنا مرکز بنائے رکھا۔ 1803ء میں بختاور سنگھ نے مرہٹوں کی مدد سے خانزادہ سردار ذوالفقار خان کو بے دخل کر دیا۔ قلعہ منہدم کر دیا گیا اور گووند گڑھ کے قصبے اور قلعہ کی بنیاد رکھی20۔

راجپوت ریاست کی تشکیل کے دوران روایت میں خانزادوں کی اس بے دخلی کا ثبوت مٹا دیا گیا۔ خانزادوں کے اختیارات کے خاتمے کے ساتھ ہی ریاست کے کاروبار میں بھی ان کا عمل دخل ختم ہو گیا۔ کولانی میں جبر خان کو خلعتِ شاہی تفویض کرنے کا بھی ذکر ہے۔ ہندوستان میں یہ ایک معمول کا رواج تھا۔ آمروں کی طرف سے کمتر درجے کے زیر دست سرداروں کو اس اعزاز کے ساتھ ٹیکس لگانے کے اختیارات بھی دیے جاتے تھے۔ خود مختار حاکموں کے یہاں یہ ایک معروف رواج ہے جو اقتدار میں شرکت کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ اس معاملے میں حاکم کے جذبہء قربانی کو خطابات یا جاگیر عطا کرنے اور خوراک یا ملبوسات مہیا کرنے کی صورت میں ظاہر

کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ Dirks کہتا ہے کہ عوامی سطح پر اس عمل کی تشہیر کے ذریعہ اطاعت' وفاداری اور خدمت کی توقع شامل ہوتی تھی۔ تحفے تحائف دینے کی یہ رسم کئی موقعوں پر ادا کی جاتی تھی۔ جیسے برہموں اور مدح خوانوں کے لیے' پوجا اور دیوتاؤں کی عبادت کے دوران۔ اس کے ذریعے نسلی موروثیت کی سیاسی تعریف کی بھی تجدید ہوتی تھی 21۔

حکایت میں جنگ کے بارے میں فیصلہ کرنے کے طریقہ کا بیان بھی ہے جس کے مطابق میؤ صرف اسی صورت میں پیش قدمی کریں گے جب پوری پال جنگ شروع ہونے سے قبل کھانے کے دوران اس کی توثیق کردے۔ یہ ریاست کے جنگ کرنے یا نہ کرنے کے یک طرفہ آمرانہ فیصلہ سے قطعی مختلف ہے جہاں جنگ کرنے کا فیصلہ صرف حاکم کی صوابدید پر ہوتا ہے۔ اس حکایت میں مہاراجہ کا دیوان کے فیصلے سے اختلاف کرنے کا ذکر ہے جو اس کو میؤوں پر دوسرے حملے سے منع کرتا ہے۔ حکایت کا منظرنامہ غلام باشندوں کے لیے شاہی طاقت کے غرور کا مظہر ہے۔ راجپوتوں کی حکمت عملی میں بہرحال راجہ کا اپنی برادری سے مشورہ کرنا شامل تھا۔ ہوسکتا ہے کہ روایت میں طے شدہ طریقہ کی شکل بگاڑ دی گئی ہو' پھر بھی یہ خودمختاری کا ایک معروف منظرنامہ پیش کرتی ہے۔ کولانی میں بھی اس طریقۂ سیاست کا بیان موجود ہے جس میں مخبروں کو استعمال کیا جاتا ہے۔ جس وقت جنرل ہاتھی سنگھ رام گڑھ پر پڑاؤ کرتا ہے تو پہلے وہ جاسوس کے بارے میں معلومات حاصل کرتا ہے۔ چوبدار ایک تاجر پربھوسنگھ سے تحصیل کے بارے میں خفیہ معلومات لیتا ہے:۔

ہم باہمن تم بانیانا لڑنا کی ئیو
سر بھم دھرتی کسی ہین کو کسو مر کھنو میو

میں برہمن ہوں تم بنئے ہو جن کا جنگ سے کوئی سروکار نہیں 22 یہ
دھرتی کیسی ہے جہاں کے یہ بہادر میؤ باسی ہیں۔

ایک کھشتری جنگجو کے معیارِ نظر کے مطابق مردانگی سے محروم اونچی ذات کے برہمن اور بنیوں کی تضحیک کا یہ انداز اپنے اندر کوئی ابہام نہیں رکھتا۔

کولانی کا اگلا بند خانزادوں کے حق میں ریاست الور کی مداخلت کے بارے میں ہے۔ کولانی کی جنگ کے بعد جبر مہاراجہ الور کے دربار میں اپنے سات بھائیوں کی ہلاکت کی شکایت

کرتا ہے: ''تمام تنور میوؤں نے حملہ کر کے خانزادوں کے ایک بڑے گڑھ 'پٹا' کی طاقت کا زور توڑ دیا'' 23۔

درحقیقت 1760ء میں خانزادوں کا زور توڑنے والے نروکا راجپوت تھے۔ مگران کا طاقت کے سرچشمے میں شمولیت کا سبب یہ ہے کہ حکایت میں جبر خان راجپوتوں کو میوؤں اور بطور خاص باگھوڑ یاپال کے میوؤں کی دھمکی دیتا ہے:۔

تیرو مُل اٹھائی دیت ہے اپنو الور گڑھ بچ راکھ

دگڑا چالاں ہاں ٹھبکتا سن کروا باگھوڑہ کی دھاک

وہ تمھارے اقتدار کے لیے خطرہ ہیں اپنے الور کے قلعہ کی حفاظت

کرلو24 سڑکوں پر راہ چلنے والے بھی باگھوڑہ کی دہشت سے خوفزدہ ہیں۔

خانزادے دربار میں باگھوڑیا میوؤں کی دھمکی کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں۔ پٹا کے علاقے کے خانزادوں کو دھمکی کو پوری الور ریاست کے لیے دھمکی قرار دیا جاتا ہے: ''باگھوڑیا میؤ تمھاری حکومت ختم کر کے دم لیں گے' اگر ان کو چھٹی دیدی گئی تو وہ الور شہر تک چڑھ آئیں گے''۔ مہاراجہ فکر مند ہو جاتا ہے' جبر سنگھ شہزادے کے راجپوتی خون کو جوش دلاتا ہے: بیشک تخت دائمی ہے لیکن میؤ علاقے پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں'' 25۔ وہ کہتا ہے: ''راٹھ بیگھوتا کے لوگ ان کو لگان دیتے ہیں''۔ وہ بغاوت اور محصولات کی ادائیگی سے انکار کا حوالہ دیتا ہے۔ جبر میوؤں پر ان کی ہزاروں گائیں لیجانے کا الزام لگاتا ہے' اور خودمختاری کی علامت پگڑی اور راجہ کے بخشے ہوئے گھوڑے کو عظمت کے نشان قرار دیتا ہے۔

خانزادوں اور میوؤں کی دشمنی میں میوؤں کا لگان سے انکار بھی شامل ہو جاتا ہے۔ 'بہار بھوم' کی اصطلاح میں بغاوت کے اشارے بھی ملفوف ہیں۔ بھگوان نامی ریاست کا دیوان مہاراجہ کو اس مقامی نوعیت کے جھگڑے سے لاتعلق رہنے کی رائے دیتا ہے۔ وہ راجہ کو سمجھاتا ہے: ''خانزادے اور میؤ ایک دوسرے کے ساتھ رہتے ہیں اور ان کے جھگڑے بھی روزمرہ کا معمول ہیں' انھوں نے گاؤں کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا ہے اس لیے خانزادوں کی شکایت پر کان مت دھریے''۔ لیکن راجہ خانزادوں کے لیے مداخلت کرنے پر اڑا رہتا ہے۔ اس بنا پر اب تک ایک مقامی تنازعہ کے تصور میں بنیادی تبدیلی رونما ہو جاتی ہے۔

فوجی باجے' بگل' تمبورہ' اور جنگی بگل بجانا ریاست کی موجودگی کی علامت ہوتے تھے۔ جنگی بگل کی موسیقی نوآبادیاتی اعلان جنگ کی علامت ہوتی تھی۔ فوج کی قیادت راجپوت جنرل ہاتھی سنگھ کے ہاتھ میں تھی۔ ریاست کی مداخلت کی بناء پر دشمنی کا توازن متاثر ہو جاتا ہے۔ تنازعہ میں عدم توازن اگلی چند دہائیوں تک جاری رہتا ہے۔ زیر گفتگو روایت' ریاست کی جانب سے دشمنی کے قواعد کی خلاف ورزی پر تبصرہ ہے۔ رواجوں کے مطابق دشمنی کے منفی تاثر میں اجنبی کا کردار بھی متعین ہے۔ مثال کے طور پر یہ بھی طے شدہ امر تھا کہ باہمی رضامندی سے سورج غروب ہونے پر جنگ روک دی جائے گی اور قاصدوں اور ترجمانوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا جائے گا۔ دشمنی کی قتل وغارت میں ریاست کی دخل اندازی سے' اجنبیوں کے قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوئے موت کو بطور سزا مسلط کر دیا جاتا تھا۔ میؤ سردار چودھری بخشا کو ریاست کی طرف سے حفاظت کی یقین دہانی کے باوجود قتل کر دیا جاتا ہے۔ اجتماعی یادداشتوں میں راجپوتوں کی جانب سے چودھری بخشا کے قتل کو قربانی کا درجہ حاصل ہو گیا اور اس کے ساتھ وابستہ دہشت گردی کے تصور نے نمایاں حیثیت کے حامل طبقے کو وجود بخشا۔ کھوانی کی موت پر بھی Powlett کی تحقیق کے مطابق درج بالا طریقہ دہرایا گیا۔ میؤ عورتوں کے اغوا میں بھی ریاست ملوث تھی۔

جنرل ہاتھی سنگھ فیروز پور پہنچتا ہے اور فوج اپنے خیمے نصب کر دیتی ہے۔ اس موقعہ پر ایک دوسری سلطنت کی سیاست مداخلت کرتی ہے۔ روایت میں فیروز پور کے حاکم نواب احمد بخش کے لیے میؤوں کے دلوں میں کمتری کے احساس کا اظہار ان کو مغل کہنے سے ہوتا ہے۔ گھاٹہ کا سردار ایک ڈیمروٹ میؤ' منشا' ہاتھی سنگھ کا گھوڑا پکڑ لیتا ہے۔ نواب احمد بخش ہاتھی سنگھ کو بتاتا ہے: ''گھاٹہ باغیوں پر مشتمل علاقہ ہے جس کی وجہ سے ڈیمروت میؤ نے تمہارا گھوڑا پکڑا ہے'' وہ مزید بتاتا ہے ''گو کہ میں نے تمام علاقے میں حملہ آوروں کے گاؤں فتح کر لیے ہیں لیکن گھاٹہ ریاست کو لگان بھی ادا نہیں کرتا اور بدستور بغاوت پر آمادہ ہے:۔

جتنا دوڑا دیس کا سب کا میں نے لیا گاؤنڑا توڑ
جمع بھرے نہ راج کی موسو گھاٹو رہوا موڑ

نظم کے اس حصے میں بین السطور محاصل کی عدم ادائیگی اور الزام تراشیوں کے مابین تعلق کا بخوبی احساس ہوتا ہے۔ یہ نام نہاد مجرموں کے خلاف ریاستی اقدامات کو حق بجانب قرار دیتی ہے۔

اس میں زرعی زمینوں کی پیائش ۔خلاف میؤوں کی بھرپور مزاحمت کا حال بیان کیا گیا ہے۔ میوؤں کو زیردست کاشتکار قرار دینے کی کوششوں کے ردِعمل میں حملوں سے جواب دیا گیا۔

ریاست' مزاحمت اور حملوں کو باغیانہ حکمت عملی قرار دیتی ہے:۔

بار تھر دھاوو کرو گڑھ گھاٹ پہ جائے
ستر پکڑا آدمی ان کی نوسے گھیٹی گائے
احمد بخش نواب نے بات کہی بھاری
گڑھ گھاٹ کو توڑ کے پکڑلی دو سے دبیاری

علی الصبح گھاٹ کے قلعہ پر حملہ کیا جاتا ہے ستر آدمی پکڑے جاتے ہیں نو سو گائیں قبضہ میں لے لی جاتی ہیں نواب احمد بخش نے بہت بڑا بول بولا ہے اس نے گھاٹ کا قلعہ فتح کر کے گھاس کاٹنے والی دو سو عورتیں پکڑ لی ہیں۔

''دبیاری'' ان لڑکیوں کو کہا گیا ہے جو موٗنیوں کے لیے گھاس کاٹتی ہیں۔ دو سو لڑکیاں' نو سو گائیں اور ستر آدمیوں کو فیروز پور کے قلعے میں بند کر دیا جاتا ہے۔

ریاست کے انتظامی معاملات میں ریاستی جرائم کی کوئی گنجائش نہیں۔Hobbes سے Rawls تک سبھی سماجی قانون گو ریاست کو انصاف اور انتظام کا پابند بتاتے ہیں۔ راجپوتوں کی حاکمانہ ذمہ داریوں میں بادشاہت کی حفاظت پر زور دیا گیا ہے 26۔ کولانی میں مویشیوں کی لوٹ مار میں میؤوں اور راجپوتوں کے ملوث ہونے کے اشارے دیے گئے ہیں۔Bruce Lincoln نشان دہی کرتا ہے کہ جنگ بازوں کی خودمختاری کے مظاہروں کے دوران مویشیوں پر حملے روزمرہ کے معمولات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ گلہ بان شکاری خانہ بدوش چوری چکاری اور متبادل کے طور پر خزانوں کی تاک میں رہتے ہیں۔ وہ بتاتا ہے کہ ان حملوں کا دائرۂ اثر دنیا کے قیام اور وسعت کی طرح ہوتا ہے۔ راجپوتوں کی حد تک دلہنیں اُڑا لیجانا اضافی حیثیت رکھتا ہے جو مہاراجوں اور نوابوں کی سرکردگی میں ریاست کی مردانگی پر دلالت کرتا ہے 27۔

رواجوں پر مشتمل یہ زبانی روایت' ریاستی جرائم اور لوٹ کے مال کی نواب اور مہاراجہ میں تقسیم کی تفصیل فراہم کرتی ہے۔ ڈیمروٹ سردار کی اغوا شدہ لڑکیاں موسی اور مدّی الور کے حاکم

اور فیروز پور کے نواب کے یہاں قید رکھی جاتی ہیں۔ موسی راجپوتوں کے ہاتھوں پکڑ کر ڈولی میں بٹھائے جانے پر سخت احتجاج کرتی ہے۔ مدّی* کا احتجاج کے باوجود نواب کے ساتھ نکاح کرا کے لوہارو بھیج دیا جاتا ہے۔ اس کے یہاں قطب الدین لوہارو سے بدقسمت شمس الدین پیدا ہوتا ہے جسے بعد میں انگریزوں نے پھانسی پر لٹکا دیا تھا۔ ایک راجپوت شاعر چرن کا بیان بہرحال موسی کو ایک یتیم راجپوت لڑکی ظاہر کرتا ہے جس کو ایک طوائف نے پالا تھا اور حفاظت اور گھر راجہ نے مہیا کیے تھے۔ اس کہانی میں زبانی روایتوں کے حوالے اور راجپوتوں کی یہ کوشش کہ وہ موسی کی شناخت کو تبدیل کر دیں دونوں نظر آتے ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ ایک قابل تکریم راجہ پر غیر مذہب اور غیر ذات لڑکی سے زیادتی کا الزام جھوٹا ہے جس نے زمانے کی ٹھکرائی ہوئی عورت کی بیٹی سے شادی کی تھی 28۔

لوک گیت بظاہر ایک بے ضرر تخصیص ہے مگر یہ زیادہ تر سیاسی اثرات کے تحت رہے ہیں۔ مرثیہ یا موت پر بین کرنا شیعہ مذہب سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس میں کربلا کے میدان میں امام حسین کی موت یا مقتول کی تعریف و توصیف کی جاتی ہے۔ یہ صنف راجپوتوں کے یہاں حاکم کے اغوا کاری کے جرم پر پردہ ڈالنے کے نظریے سے تبدیل کر لی گئی۔

تنازعہ کے بارے میں نوآبادیاتی بیان بھی تاریخی واقعات میں تبدیلی کی ایک اور مثال ہے جس کو برصغیر میں استعمال ہونے والی اصطلاحات میں فرقہ پرستی پر مبنی قرار دیا جا سکتا ہے۔ O'dwyer کے مطابق فیروز پور کا نواب احمد بخش میؤوں کو ورغلایا کرتا تھا' اس نے اپنے سابقہ مالک بختاور سنگھ کے مسلمان رعیت کے ساتھ ظالمانہ سلوک پر جھگڑا کیا تھا اور میؤوں کو ان کے خلاف کھڑا کر دیا تھا 29۔

اس تنازعہ کے بارے میں زبانی بیان بھی نوآبادیاتی اور سلطانی تواریخ کے برخلاف ہے' فرقہ وارانہ اور ریاستی تحریریں واضح طور پر میؤوں کو مسلم شناخت دیتی ہیں۔ میؤوں کے نظریے کے مطابق راجپوتوں سمیت نواب احمد بخش اور مہاراجہ بختاور سنگھ دونوں ڈیمروٹ بہنوں کے اغوا میں شریک ہیں۔ ان کا باہمی اشتراک میؤوں کے ساتھ ہونے والی جنگوں میں بھی جاری رہتا ہے۔ روایت کے تحریری مضمون کی رو سے فیروز پور حکومت کے فوجی کمانڈر انور خان نے آنے والی

---

*مدّی کی شادی قطب الدین سے نہیں بلکہ نواب احمد بخش خاں سے ہوئی تھی۔ عظیم اللہ

بھوپال سنگھ اور کنور جہاز کی جنگوں میں مستقل ان کا ساتھ دیا30۔اس واقعہ میں بمشکل ہی مذہبی وابستگی کا کوئی کردار رہا لیکن کولانی کی بات میں راجپوتوں کے ساتھ مغل اور پٹھان خاندانوں کا نام لے کر ان کی میؤوں کے خلاف جنگ کرنے کا ذکر ہے۔دوسری طرف برہمنوں سمیت دیگر ذاتیں میؤوں کے ساتھ تھیں۔یہاں شناخت کی سیاست میں تاریخی اور نسلی کردار کے بارے میں بہت سے بنیادی سوال پیدا ہوتے ہیں۔

ہاتھی سنگھ یا جھر کی لڑائی کے قصے میں مذہبی عقائد کی ادائیگی اور پیچیدگی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔روایت کے دوسرے حصے میں خانزادوں اور فیروز پور کے حاکم کے ساتھ میؤوں کے دو تنازعے میؤوں اور راجپوتوں کے مابین بڑی دشمنی کا سبب بن جاتے ہیں۔راجپوت تقاضہ کرتے ہیں کہ خانزادوں کی گائیں واپس کی جائیں لیکن راجپوت فوجیوں اور نواب کے اجتماعی حملوں میں ڈیمروٹ میؤوں اور ان کے لوٹے جانے والے مال کے بارے میں خاموش رہتے ہیں۔اس کے بجائے راجپوت فوج کو ہاتھی سنگھ کی سربراہی میں کوچ کا حکم دے دیا جاتا ہے۔وہ سوموتی اماوس کے موقعہ پر غسل کے لیے جھر کے مقدس مقام پر پڑاؤ کرتے ہیں۔حسنِ اتفاق سے سوموار کا یہ دن راجپوتوں اور میؤوں دونوں کے لیے غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ میؤ دیوی کی پوجا کے لیے سکتا رواج کے مطابق عمل کرتے تھے۔میؤ اور دوسرے عقیدت مند گناہوں سے پاک کرنیوالا غسل (اشنان) کرنے کے لیے اب بھی جھر دیوی کے مندر میں جاتے ہیں31۔

روایت میں لکھا ہے کہ غسل کی اس رسم میں راجپوت حصہ لیتے ہیں لیکن اس موقعہ پر دیوی اکثر بذاتِ خود میؤوں کے حق میں مداخلت کرتی ہے۔میؤوں کے جوابی حملہ کی قیادت رائے خان اور اس کا باپ باگھوڑیا سردار بخشا کرتے ہیں۔راجپوت محاصرہ میں آجاتے ہیں اور جھر وادی مکمل طور پر ناقابلِ گذر بنادی جاتی ہے۔گوروال' دیڑوال' باگھوڑیا' اور راوت نامی میؤ گوتوں کے نمائندے مکمل برادرانہ اتحاد کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ہاتھی سنگھ مارا جاتا ہے اور میؤ فیروز پور کے قلعے میں داخل ہو کر اپنے ستر آدمی' دوسولڑکیاں اور نوسو گائیں واگذار کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔میؤ اپنے لیے بہادر (مرکھنے) کا تصور رکھتے ہیں۔ہاتھی سنگھ کے قتل پر راجپوتوں کو ان کا دوغلا پن یاد کروایا جاتا ہے جو انہوں نے بخشا میؤ کو دھوکہ سے بلا کر قتل کرتے وقت اپنایا تھا۔

طویل تنازعہ کا اصل مقصد طاقت اور علاقوں پر قبضہ کرنا تھا۔ کہانی کے دوسرے حصے میں جسے 'کولانی کی لڑائی' کے نام سے جانا جاتا ہے' بختاور سنگھ کا ماموں بھوپال سنگھ باگھوڑیا پال کے علاقے فتح کرنے کا قصد کرتا ہے۔ میؤوں کی طاقت کا زور توڑنے میں اس کی راجپوت نسل کے افراد اور افغانوں کے ابدال خان اور صبدل خان اور مغلوں کے انور خان ساتھ دیتے ہیں۔ ایک اور میؤ سردار مکتی بھی گذشتہ بارہ سال سے محاصل کی ادائیگی سے انکاری ہے۔

جمع جو بارے برس کی تو لو ہرگز دے سوں نائیں

فوج کی قیادت بھوپال سنگھ کے ہاتھ ہے۔ وہ میؤ سرداروں کے نام بتانے کے لیے سیالتی اور بھاگ مل نامی دو جاسوسوں کو طلب کرتا ہے جو نیائی میؤ ہیں۔ یہاں ایک بار پھر اس اتحاد کی ہیئت ترکیبی پر غور کریں جس میں مذہبی وابستگی کا کوئی کردار نہیں ہے لیکن تاریخ کے صفحات میں جس کو مسخ کیا گیا ہے۔ نیائی میؤوں کی غداری سے میؤ برادری کی اندرونی نااتفاقیوں کا پتہ چلتا ہے جس نے ریاست الور کو اختیار حاصل کرنے کا موقعہ دے دیا۔

بھوپال سنگھ بخشا کو لالچ دیتا ہے کہ وہ اس کو جنگل کے علاقوں کا سردار بنا دے گا۔ وہ اس کی پیشکش کو رد کر دیتا ہے۔ سیالتی اور بھاگ مل کولانی آتے ہیں اور تجویز پیش کرتے ہیں کہ اگر وہ لوگ آٹھ آنے فی ہل کے حساب سے مالیہ حکومت کو ادا کر دیں تو باقی واجبات معاف کر دیے جائیں گے۔ رائے خان آٹھ آنے فی ہل ادا کرنا منظور کر لیتا ہے اور پچھلے بارہ سال کے بقایا جات کے عوض 650 آنے جمع کیے جاتے ہیں۔ ابتدا میں پورے گاؤں سے آٹھ آنے فی ہل وصول کیے جاتے ہیں' مگر صُلّے خان اس بنا پر انکار کر دیتا ہے کہ وہ کسی کا اختیار تسلیم نہیں کرتا' باقی لوگ بھی اپنے پیسے واپس لے لیتے ہیں' تب بھوپال سنگھ کولانی پر حملہ کر دیتا ہے۔ جنگ تین دن تک جاری رہتی ہے جس میں آخر کار بھوپال سنگھ ہلاک ہو جاتا ہے۔

کہانی کا تیسرا حصہ جو 'کنور جہاز کی لڑائی' کہلاتا ہے وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں بختاور سنگھ جے پور کے ایک راؤ' کنور جہاز کو جو اس کا بھتیجا ہے' ایک خط لکھتا ہے جس میں وہ اس کو بھوپال سنگھ کی ہلاکت کا بدلہ لینے کے لیے اکساتا ہے۔ جہاز میؤوں کی نسل فنا کرنے' کولانی کو فتح کرنے اور وہاں ایک قلعہ تیار کرنے کا اعلان کرتا ہے۔

Powlett غلطی سے جہاز کو ایک غلام ظاہر کرتا ہے لیکن میؤ روایت میں کنور جہاز کا تعلق

ـہ جے پور کی چیلا راجپوت نسل سے بتایا گیا ہے۔

جہاز کو کولانی کی باغی سرزمین کے بارے میں آگاہ کرتے ہوئے بتایا جاتا ہے ''تم کولانی پر قابونہیں پا سکتے کیونکہ وہاں میؤ وں کی عمل داری ہے''

ـہ تیرے کولانی بسکی نہیں ٹھاڈو تیے میؤ کو راج

مگر راجپوتوں کو امید ہوتی ہے کہ علاقے پر ان کا قبضہ ہو جائے گا

ـہ *قبضہ دہ گا ہاتھ میں دونوں کھڑا جھجار

فوج تجارہ کے نزدیک الور کے شمال مشرق میں تیس میل کے فاصلے پر واقع باگھور پہنچتی ہے۔ جہاز اپنے پانچ سو آدمیوں کے ساتھ کولانی پر حملہ آور ہوتا ہے' لیکن میؤ راجپوت فوج کو گھیر لیتے ہیں۔ لاشوں کے پشتے لگ جاتے ہیں اور راجپوت فرار ہونے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

دیو مالائی روایت میں میؤ سرداروں رائے خاں' سروپ سنگھ' کھوانی' سیالتی' مداری' دلموز' دمن سنگھ' عبداللہ اور دیگر کا کردار محفوظ کیا گیا ہے جو اپنی چودہ شاخوں (تھانبوں) کے موروثی سردار تھے۔ میؤ وں کو دوسری مقامی ذاتوں مثلاً برہمن' گوجر' نائی' کمہار اور چماروں کی حمایت بھی حاصل تھی۔ بار بار کے حملوں کا دفاع کیا جاتا ہے۔ راجپوتوں کی طرف سے پٹھان اور اپنے قبیلوں اور شاخوں کے سربراہ کئی ٹھاکر بھی ہلاک ہو جاتے ہیں۔ رام اور بھوپال سنگھ کے خاندانوں کو جھاڑیدا کی جاگیریں اور ہاتھی سنگھ کے خاندان کو کولانی کے نزدیک ہدریدا کی جاگیر بخش دی گئی۔

میؤ وں کی روایات میں دیوی' دیوتا اور درویش مشکل وقت میں ان کی مدد کے لیے آجاتے ہیں۔ ظالم خانزادوں کے چنگل سے فرار ہونے میں اس وقت کامیاب ہو جاتا ہے جب وہ طاقت کا مظاہرہ کرنے والے جبر خانزادہ سے نجات کے لیے پیر سے دعا کرتا ہے۔

ـہ جبر زوری کر رہو میری مدد کرانے پیر

درویش خدا سے رابطہ کرتا ہے جو ظالم کی فریاد سنتا ہے اور وہ پنجرے جیسی قید توڑ کر میؤ وں سے آملتا ہے۔ جب باون قلعوں کا راؤ (الور کے حاکم کا لقب) کولانی پر حملہ کرتا ہے اس وقت

---

* دونوں سورماؤں کے ہاتھ میں تلواروں کے صرف قبضے رہ گئے۔ عظیم اللہ

پاروتی اپنے سوئے ہوئے شوہر شیو کو جگا دیتی ہے:۔

وا بیڑ بہت راؤ پہ چھڑو سگلو دیس
وا سو کیسے جیتے بھرو شوجی مولو بڑو سندیس

جنگل کے راؤ پر پورے ملک نے یلغار کر دی ہے اُن کے جنگل کے باسی کس طرح فتحیاب ہو سکتے ہیں شیو جی تمھارا کیا پیغام ہے؟ شو یقیناً میوؤں کی فتح کی پیش گوئی کر دیتا ہے۔

کولانی کے محفوظ علاقہ کو جھر کی دیوی کے تحفظ میں بتایا جاتا ہے جس کی وجہ سے مغل بادشاہ کے جنرل ہمدانی اور ہرناتھ بھی اس پر حملہ کر کے فتح کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے:۔

باغی بھم گداوڑو ہوں دیوی کو تھان
بادشاہ بی ہار گا جن کا رہ گا ڈھول نشان

باغی سرزمین پہاڑیوں پر مشتمل ہے جس میں دیوی کا استھان واقع ہے مغل بادشاہ کو بھی یہاں سے اپنا ڈھول اور نشان چھوڑ کر پیٹھ موڑنا پڑی تھی۔

ڈھول اور نشان طاقت کی علامت ہوتے ہیں۔ میوؤں کے اس علاقے کے لوگوں کی فتح کو دیوی کی طاقت اور محافظت کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو بذات خود مجسم آفاقی طاقت ہوتی ہے۔

میؤ کولانی کی جنگ تینتیس کروڑ دیوتاؤں کو یاد کرنے کے بعد شروع کرتے ہیں:

۔ رولو تیغ اٹھائے کروڑ تینتیس مان کر

تینتیس کروڑ' ہندوؤں کے دیومالائی قصوں میں مختلف ذمہ داروں کی طاقتوں کی ایک مخصوص تعداد ہے۔ وہ دوسری ذاتوں کے اتحادیوں کے ساتھ مل کر راجپوتوں کے اسلحہ خانے اور شراب جلا ڈالتے ہیں۔ راجپوتوں اور پٹھانوں کے پاس بہتر توپخانہ تھا اور اکیاون میؤ توپوں کی نذر ہو گئے لیکن راجپوت آخرکار منتشر ہو جاتے ہیں اور کنور جہاز فرار ہو جاتا ہے۔

کولانی کی مزاحمت بارہ سال تک جاری رہتی ہے بالآخر الور کا حکمران جے پور راج کے ٹھاکر بھیروں سنگھ کو بھیجتا ہے۔ وہ اگلے بارہ سال تک قلعے کے اندر میؤ بن کر رہتا ہے اور میؤوں کا پگڑی بدل بھائی بن جاتا ہے۔ اس اصطلاح کے ذریعے اندازہ ہوتا ہے کہ آپس میں پگڑیاں

بدلنے کی رسم ادا کر کے کس طرح اتحاد کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔ اس منافقانہ تعلق میں اختلافات ختم کر کے میؤوں کو ریاست میں شامل کرنے کے کتنے امکانات موجود تھے۔ اس کے وارث موجودہ ٹھاکر آف رگھوناتھ گڑھ نے انٹرویو میں میؤوں کی ثقافتی یادداشتوں کی تصدیق کی۔

ریاستی دہشتگردی جاری رہتی ہے۔ انیسویں صدی کے دوران ریاستی مفادات کے تحت لکھی گئی تاریخ میں میؤوں کے خلاف جدوجہد اور نتیجتاً کامیابی کے احوال درج ہیں۔ تنازعہ نے نیائی اور دوہلوت پال کے میؤوں کی شاندار زمینوں پر مشتمل نوگاؤں' چارونڈا' اور نیکچ کے گاؤں تک وسعت حاصل کرلی۔

طاقتور نائی میؤ خانزادوں کی شراکت میں بائیس گاؤں کے مالک تھے' جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بختاور سنگھ کے لیے بے حد مشکلات پیدا کرنے کا سبب بنے تھے 32۔ شاہانہ تسلط بڑے گاؤں کے خاتمے اور ایک قلعہ تعمیر کرنے سے مستحکم ہوا۔ بختاور سنگھ کے جانشین مہاراجہ بنے سنگھ (57-1815ء) کا دور بھی کچھ مختلف نہیں تھا۔ حاکم جو ایک بڑا ماہر تعمیرات تھا' اپنے سخت انتظامی اقدامات کے لیے بھی مشہور ہوا۔ دہلی کے دو مسلمان بھائیوں' جو دہلی کے دیوان کہلاتے تھے' کی مدد سے اس نے قانون کی عمل داری' انتظامی اصلاحات اور بہتر مالیاتی نظام قائم کیا۔ رام گڑھ سے نو میل شمال مغرب میں نیکچ کے میؤوں کے بارے میں Powlett لکھتا ہے:

''وہ لوگ اتنے شر پسند تھے کہ بنے سنگھ نے انھیں پہاڑی کے دامن میں واقع ان کے گاؤں سے بیدخل کر کے گاؤں کی زمینوں سے ملحق چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں رہنے پر مجبور کر دیا''۔

بنے سنگھ نے 1818ء میں کولانی پر حملہ کر کے اسے نذرِ آتش کر دیا 33۔ یہ طریقہ عام طور پر رائج تھا: مسلح حملہ' بڑے گاؤں کی آبادیوں کو بے دخل کرنا' چراگاہوں پر قبضہ کرنا' اور لگان ادا نہ کرنے والوں کا سدِ باب کرنے کے لیے قلعہ تعمیر کرنا۔ چراگاہوں پر قبضہ کرنے سے ریاست کی نیت واضح ہوتی ہے۔ دو دہائیوں سے بھی کم عرصہ بعد 1831ء میں ان علاقوں میں یہی روش دوبارہ اختیار کی جاتی ہے۔ رام گڑھ کے علاقے میں انتقام کے قصے Lockett کے بیان 'Narrative' میں درج ہیں 34۔ تحریر کا پس منظر محصولات کی عدم ادائیگی اور جرم کے مابین تعلق پر مبنی ہے۔ Lockett نے ریاست کی مالی مشکلات میں تجارہ کے ساتھ محصول کی تقسیم کے معاہدہ کی ذمہ داریاں پیش نظر رکھی ہیں (جہاں بادشاہت کی تقسیم کے بعد بختاور اور موسی کے

لڑکے کی حکومت ہے)' مگر: یادہ اہم مشرقی الور کے میؤ وں کا آبیانہ کے واجبات کی ادائیگی سے انکار ہے۔

Locket کے تجزیے میں شہزادوں کی ریاستی پالیسی کے اجزاء پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ پہلے مرحلے میں گروپ کی تفصیلات اور ان کی درجہ بندی بیان کی گئی ہیں۔ ریاست کی پالیسی اس کے نتیجے کے طور پر مرتب کی گئی ہے۔ روایات میں راؤ راجہ بنے سنگھ کو بنیادی طور پر مشکلات میں گھرا ہوا بتایا جاتا ہے' اس لیے کہ:

> ناقابلِ اصلاح میؤ باشندے مستقل طور پر باغیانہ سرگرمیوں میں مصروف ہیں' وہ اپنے فوجی دستوں کو سال کے کئی مہینوں تک فارغ رکھتا ہے۔ عین اسی وقت میؤ وں کی ایک بڑی تعداد جارحانہ عزائم کے ساتھ رام گڑھ کے نزدیک کولانی میں جمع ہوتی ہے اور وہ ان کے خلاف ایک مضبوط فوج روانہ کرتا ہے جس میں توپ خانہ' پیدل فوج اور بندوقیں شامل ہیں۔ وہ بتاتا ہے کہ اس کا ارادہ تھا کہ ان کے ایک حصے کو نیست نابود کر کے مستقبل میں بڑے زمینداروں کے اچھے برتاؤ کی ضمانت حاصل کرنے کے لیے عبرت کا نشان بنا دے اور کسی مناسب جگہ پر ایسا فوجی اڈہ قائم کر دے جہاں پر متعین فوجی ضروری کارروائی کے لیے ہر وقت مستعد رہیں۔ اس کا اور اس کے وزیروں کا خیال تھا کہ میؤ وں کے خلاف ایسی کارروائی سے پورے ملک میں بہت جلد امن وامان قائم ہو جائے گا35۔

اس کے بعد رام گڑھ میں ایک پولیس چوکی قائم کر دی گئی۔

الور کی فوج نے 'بروقت' سزاؤں کی ناپسندیدہ حرکات شروع کر دیں' پورے پورے گاؤں نذر آتش کر دیے اور مویشیوں پر قبضہ کر لیا36۔ بنے سنگھ نے فوجی اقدامات اور چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کے ذریعے میؤ وں کی مزاحمت کی کمر توڑ دی۔ بڑے گاؤں کا وجود مٹا دیا گیا اور وہاں کے باشندوں کو زمینوں کے نزدیک چھوٹے چھوٹے دیہاتوں میں آباد کیا گیا جہاں فوجیوں کی نگرانی میں کاشت کی جاتی تھیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عمومی آگاہی کے ذریعے شروع ہونے والا متحدہ سیاسی عمل انتشار کی شکل اختیار کر گیا اور دیہاتی میؤ براہ راست مرکزی حکومت کی فوج کے کنٹرول

میں آ گئے 37۔اور کولانی پر ریاست الور کے اختیارات قائم ہو گئے۔ان گاؤں کے کھنڈرات آج بھی موجود ہیں۔اب میوؤں کی نئی آبادیاں رگھوناتھ گڑھ میں ہیں۔

1835ء میں مہاراؤ بنے سنگھ نے دوبارہ چڑھائی کر کے میوؤں کے بڑے گاؤں نیکچ کو نذر آتش کر دیا پھر وہاں اس وقت ایک قلعہ تعمیر کرایا جب وہاں کے باشندوں نے نذر گذارنے اور رسمی وفاداری سے انکار کر دیا38۔Faulkner اس واقعے کا ذکر اس طرح سے کرتا ہے گویا بیحد شر پسند رعایا کو امن پسند اور قانون کا پابند بنانے کا ایک نہایت مشکل کام سرانجام دیا گیا39۔ریاستی پالیسی کی سفاکی نے دہلی کے مسلمانوں میں خطرے کا احساس پیدا کر دیا جنہوں نے الور پر حملہ کرنے کی دھمکی دیدی۔مغل بادشاہ بہادر شاہ نے بھی برطانوی ایجنٹ کے پاس اس کی شکایت درج کرائی۔ Powlett نے اس کو ریاستی پالیسی کی کامیابی قرار دیا ہے:''بختاور سنگھ اور بنے سنگھ کی رعایا ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا گیا''......لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ جب بھی ان کو موقعہ ملتا وہ اپنی پرانی عادتوں پر واپس آ جاتے تھے40۔

مگر اس کے علاوہ Lockett کو کولانی کے بارے میں آمرانہ نکتۂ نظر سے جدا ایک دوسری تحریر بھی دستیاب تھی۔اس کی رپورٹ میں قیام الور کے دوران بہت سے معزز افراد کے ساتھ تبادلہ خیالات میں میواتی کارروائی اور دیہی مفادات کے مابین تعلق کے بارے میں بالکل جداگانہ نکتہ نظر سے آگاہی حاصل ہوئی جس کو اس نے نہایت وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے:
''اُس نے سارا ملبہ راجاؤں کے ذاتی کردار اور اُن کی انتظامی کارروائی پر ڈال دیا جس نے لوگوں کو کھلی بغاوت پر مجبور کر دیا۔اُس نے انتظامیہ کے کردار کو مکمل طور پر تکلیف دہ قرار دیا''41

Lockett کے پیش نظر راجپوتانہ کی ریاستوں کے ماحول کو نوآبادیاتی مفاوات اور بعید از قیاس انتظامی اصلاحات کے لیے سازگار بنانا تھا۔اس کے نزدیک محاصل کی تقسیم میں معاہدوں کا تصور غیر مبہم تھا: صوبہ سال یا سیزن کے لیے سب سے اونچی بولے دینے والے کے حوالے کر دیا جاتا تھا' اس ٹھیکیدار کی کوئی عزت یا وقار نہیں ہوتا تھا۔اس کے مختصر دورانئے میں وہ اپنے معاونین پر ہر قسم کا تشدد روا رکھتا تھا اور اپنے نمبر پر وہ خود بھی بے عزت کیا جاتا' اس پر جرمانہ عائد کیا جاتا حتیٰ کہ اس کو بار بار سزائیں بھی بھگتنا پڑتی تھی۔ایسی حرکات کا نتیجہ یہ ہوتا کہ پورا علاقہ لالچی' اور بے صول لوگوں کے ہاتھوں میں آ جاتا۔

محصولات کی وصولی ٹھیکیداری نظام کے تحت کی جاتی تھی جس کے مطابق مندروں سمیت الور کی تمام زمینیں کاشتکاری کے لیے ہیں' کی بنیاد پر سب سے زیادہ بولی دینے والے کو اس توقع کے ساتھ دے دی جاتی تھیں کہ آدھا مالیانہ جمع کرادیا جائے گا۔ اس طریقہ پر عمل درآمد بعد کے مغلیہ دور میں عام رواج کی حیثیت اختیار کر چکا تھا42۔ Lockett محصولات جمع کرنے کے لیے بنیے ٹھیکیداروں کی دو مثالیں دیتا ہے۔ کچھمن گڑھ کی زمین جیو رام کو Rs.175,000 میں کاشت پر دی گئی۔ راؤ راجہ کی عملداری میں الور سمیت چار ضلعے جائیدادوں کے مالک اور راجپوتی قطع میں رہنے والے نند خان کو دیے گئے43۔ الور میں جے پور کے خلاف الور سے فرار ہونے والے ملزم زمینداروں کو پناہ دینے کی شکایتیں داخل کرانے کا عمل کچھ حیرت انگیز نہیں تھا۔ گوو ند گڑھ کو اپنی کل وصولیوں کا 75% جمع کرنے کی مجبوری کی وجہ سے سب سے زیادہ دباؤ میں بتایا گیا ہے' بعض گاؤں میں محصولات کی شرح اتنی بلند تھی کہ وہاں کے لوگوں کا محصول جمع کرادینا ہی حیرت انگیز لگتا تھا۔

انتظامیہ کے خلاف میؤوں کا ردعمل توقع کے مطابق تھا۔ احتجاج اور محاصل کی ادائیگی سے انکار امن و امان کے لیے ایک مستقل مسئلہ تھا جس سے نمٹنے کے لیے سختی کی ضرورت پڑتی تھی اس لیے ہمیشہ خط و کتابت اور مراسلوں میں دیہاتیوں کی تعداد کم کرنے پر زور دیا جاتا تھا۔ برطانوی انتظامیہ بھی اس مسئلے کو بڑے پیمانے پر ترجیحی فہرست میں رکھتی تھی۔ میؤ دراوڑی قبائل کی باقیات میں سے لگتے تھے جن کی مصروفیات دشمنی کی سرگرمیوں پر مبنی تھیں۔ میؤوں کی اوقات کا تعین انتظامی امور کی حکمت عملی میں 'پہلے لات پھر بات' کے مقولے میں مضمر تھا۔ پہلے لات پھر بات والا مقولہ میؤوں پر مکمل لاگو ہوتا تھا جس کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں' وہ اسی وقت اپنی اوقات میں رہتے ہیں جب ان کو دبا کے رکھا جائے44۔

میؤوں کی زبانی روایات کی تحریری شکل میں موجودگی کے بغیر ابتدائی انیسویں صدی میں رونما ہونے والے تاریخی واقعات کے بارے میں صرف نوآبادیاتی ریاست کے مندرجات ہی باقی رہ جاتے۔ یہ صرف بیانیہ روایات ہی ہیں جن کے ذریعے ریاست اور دیہاتیوں کے اس کردار کا کھوج لگانا ممکن ہوسکتا ہے جو دستاویزات' رپورٹوں' تاریخوں اور عمرانی علوم میں محفوظ کردیے گئے ہیں۔

انیسویں صدی کی ابتدا میں ریاست کی تشکیل کے حالات کے بارے میں کولانی کی سیاسی صورتحال کے ذریعے معلومات ملتی ہیں۔ شہزادوں کی حکومت کو ان کے دربار اور تخت سمیت مخبروں اور جاسوسوں پر مشتمل ایک مربوط آمرانہ نظام کہا گیا ہے۔ Peabody کا کہنا ہے کہ اٹھارویں صدی میں راجستھانی حاکم سیاسی حکمت عملی کی دھماکہ خیز صورتحال کے بارے چوکنے رہا کرتے تھے اور اُس سے نمٹنے کے لیے صوبائی انتظامیہ اور جاگیرداروں کے یہاں مخبر بھیجا کرتے تھے اور مقامی تنازعات میں لڑاؤ اور حکومت کرو کی پالیسی پر عمل پیرا رہا کرتے تھے 45۔ ریاست الور کی بالادست قوت فوج کی پلٹنوں' جنرلوں' پولیس کے سپاہیوں اور پولیس چوکیوں پر مشتمل تھی۔ محاصل کی وصولیابی حکومت کا ایک بنیادی کام ہوا کرتا ہے۔ مالیات کی انتظامیہ میں تحصیلدار' اور تحصیل کا نمبردار جو گاؤں کا سردار بھی ہو سکتا تھا' شامل ہوتے تھے۔ مغلوں کے ان انتظامی حصوں کا ثبوت موضع اور پرگنہ کی اصطلاحات سے بھی ملتا ہے۔ ریاستی قوت کا انحصار تھانوں اور قلعہ داریوں کے وسعت پذیر جال پر تھا۔ الور کا حاکم قلعے' محلات اور مندروں کی تعمیر میں مشغول رہا کرتا تھا۔ قلعے نہ صرف فن تعمیر کے شاہکار اور قوت کی علامت ہوتے تھے بلکہ مقامی سیاست پر گرفت رکھنے اور محصولات کی ادائیگی پر انکار کرنے والوں سے نمٹنے کے لیے' اسلحہ جمع کرنے اور توپخانہ اور پیدل فوج کی رہائش کے لیے بھی استعمال ہوتے تھے۔ یہ قلعے اندرونی طور پر ریاست کی وسعت کی نمائندگی اور پولیس چوکیوں کا فرض بھی ادا کرتے تھے۔

درباری آداب رسمی اطاعت کا اظہار ہوا کرتے تھے جیسے جھک کر تعظیم کرنا وغیرہ۔ جس طرح مغلوں کے یہاں نذرانہ پیش کرنے کا مطلب اپنی مکمل وفاداری اور حاکم کے مکمل اختیارات کے اثبات کی علامت ہوا کرتے تھے۔ واضح طور پر یہ رسومات نوآبادیاتی دور سے قبل کی عادات کا تسلسل ہیں جو حاکم کی جنگیں لڑنے کی ذمہ داری' دیوتاؤں کی خدمت' رسومات کا انعقاد اور انصاف کے تصور کی بنا پر پیدا ہوئی تھیں۔

روایت سے بڑی ذاتوں کے پیشہ ورانہ کردار کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ برہمن ریاست کا دیوان ہوتا ہے؛ راجپوت' شہزادوں کی فوج میں جنرل اور دوسرے اہم عہدوں پر فائز حکمران سردار ہوتے ہیں۔ قصبات اور زرعی اجناس کی منڈیوں کے ذکر سے ایک خاص سطح کی معاشی ترقی کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ قصبے اجناس کی منڈیوں کے اطراف میں خود بخود وجود میں آجاتے ہیں۔ بنئے مہاجن ہیں اور تجارت

کرتے ہیں جن کو قصبہ کا بڑا اور امیر آدمی سمجھا جاتا ہے مگر اب وہ محصولات کے ٹھیکیدار اور کبھی مالیات کے افسر بھی ہوتے ہیں۔ انیسویں صدی میں کائستھ بھی مالیاتی انتظامات میں آنا شروع ہو گئے جو پڑھے لکھے لوگوں کی تعداد میں اضافے کی علامت ہے جس میں ملازمت پیشہ اشرافیہ کے افراد بھی شامل ہیں جو اپنی سرکاری حیثیت، رہن اور زمینوں کی خریداری کے ذریعے بااثر زمیندار بن گئے۔

بادشاہت پر بحث:

دستیاب مواد ایشیائی بادشاہتوں اور نوآبادیاتی نظام سے قبل کی ہندوستانی سیاسی حکمت عملی کی طویل بحثوں پر کیا تبصرہ کرتا ہے؟ ریاست کے یورپی مرکزیت کے حامل تصور سے متاثرہ پچھلی تین دہائیوں سے ریاست کی متبادل تشکیل کے نظریات کی ایک مہم جاری ہے جو بہتر طریقے سے غیر یورپی تجربہ کے بارے میں وضاحت کر سکتی ہے 46۔ اس دوران شروع کرنے کے لیے مارکس کے نظریات سے اخذ کردہ مشرقی طرز کی آمرانہ حکومت اور جاگیرداری نظام پیش نظر تھے 47۔ ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ریاست نے افریقہ کی بے سر و پا موروثی سیاست کی تحقیق کی طرف توجہ مبذول کرادی۔ Geertz کی کٹھ پتلی ریاست کا نمونہ بطور خاص موثر تھا۔ یہ افریقہ کے نسل نگار Southall کے تصورات سے نزدیکی مماثلت رکھتا ہے جس میں ٹکڑوں میں بٹی ہوئی سیاسی کائنات کا تصور کارفرما ہے۔ Geertz نے بالینیسین ریاست کے دربار اور دارالحکومت کو پوری کائنات کی نمائندگی کرتے ہوئے محسوس کیا۔ اس مفروضہ مرکز کی جگہ ذیلی مراکز نے لے لی۔ رسوم اور تقریبات کے ذریعے خود مختاری اور اختیارات اخذ کیے گئے۔ وہ لکھتا ہے: ''اجتماعی مذہبی رسوم سے ریاست کو تقویت حاصل نہیں ہوتی' ریاست البتہ اجتماعی مذہبی رسوم کے انعقاد میں معاون ہوتی ہے 48۔

ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ریاست کا تصور Fox & Stein نے جنوبی ایشیا پر منطبق کیا 49۔ Stein نے اس نظریے کو قرون وسطیٰ کی ابتدائی چولا سلطنت پر منطبق کیا ہے جو نویں سے تیرہویں صدی تک میکسیکو اور جنوب مغربی امریکہ میں قائم رہی۔ وہ ماضی کی ریاستوں کو بیوروکریسی پر مبنی آمریت کی متحد شکل میں دیکھنے کے نظریے پر تنقید کرتا ہے اور ان کی سیاسی عدم مرکزیت کو اجاگر کرتا ہے۔ Stein مقامی سیاسی نظام کو ریاست کی قیود سے آزاد قرار دیتا ہے

کیونکہ عملاً اسے ریاست کی کوئی رسمی شکل دکھائی نہیں دیتی۔ سرکاری تقریبات تختی کے ساتھ ذاتوں' موروثی' پیشہ ور طبقات اور شہنشاہ کے جنگجوؤں پر مشتمل ممنوعہ علاقوں میں منعقد کی جاتی تھیں جو سب ان کے دستِ نگر ہوتے تھے۔ Stein جرح کرتا ہے کہ ٹکڑوں پر مشتمل ریاست سے تکونی ڈھانچے کا تصور ابھرتا ہے۔ چولاؤں کا اصل سیاسی کنٹرول صرف مرکزی عملداری میں قائم تھا اور رسمی خودمختاری سطحی اور درمیانی علاقوں کو حاصل تھی۔ قانونی دائرہ اختیار کا تصور ایک مذہبی نظریہ سے وجود میں آیا جو شو کے مافوق الفطرت' انتہا پسندانہ نظریہ میں پنہاں ہے۔ چولاؤں کا مذہبی کائنات کا نظریہ مقدس بادشاہت سے لیا گیا ہے۔ قرونِ وسطٰی کے جنوبی ہندوستان کے دیہی کسانوں کی ریاست اور معاشرے میں Stein چھوٹے ٹکڑوں پر مشتمل ریاست کو سترہویں صدی کی وجے نگر کی سلطنت سے مشابہ قرار دیتا ہے جس نے کئی قسم کی ریاستوں کو جنم دیا 50۔ Stein راست ٹکڑوں کی وضاحت کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ اس میں ادنیٰ ترین دیہاتوں کو شناخت دینے کے لیے بلند ترین دیہاتوں کے ساتھ منسلک کر دیا جاتا ہے تاکہ ان کا مذہبی رسومات کا اختیار بلند ترین مرکز کے ہم پلہ ہو۔ وہ مذہبی رسومات کی بنیاد پر قائم بادشاہت کے وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے جس میں قربانی وہ ذریعہ ہے جس سے بادشاہ کو تقدس حاصل ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے اُسے حکمرانی کے تمام معاملات پر اختیار حاصل ہوتا ہے۔

رسومات کے ذریعے حاصل شدہ اختیارات کے معاملے میں مسائل اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب یہ رسوم بادشاہت کو اپنی حدود میں رکھنے کے بجائے لامحدود دہشت گردی میں مبتلا کر دیں 51۔ بادشاہت کی دورِ جدید سے قبل کی اس تفہیم کے ساتھ اشرافیہ اور ریاستی مرکزیت کا ناقابل تردید ارتباط ثابت ہوتا ہے۔ یہ کسان طبقات' گلہ بانوں' لٹیروں اور دوسرے جارح عناصر کی قائم کردہ مذہبی بالادستی کے چیلنج کو نظرانداز کرتا ہے' جو ریاست کی خودمختارانہ حیثیت کے لیے خطرہ ثابت ہو سکتے ہیں۔ بادشاہت کے ساتھ آفاقیت کا تصور حاکم کو تقدس عطا کرتا ہے اس لیے اس کو 'دھرم راج' یا نظریاتی اور باعمل ریاست سے وابستہ عمومی توقعات کے برخلاف محض ایک سیاسی حربہ سمجھنا چاہئے۔ زیرِ نظر معاملے میں حاکمیت کے طرزِ عمل یا بادشاہ کے اختیارات سے متعلق انصاف کی فراہمی یا اس کی عدم موجودگی زیرِ بحث ہے۔

Fox شمالی ہند کی روایتی ریاست پر Southall کا نکتہ نظر موزوں کرتا ہے۔ وہ ریاست

میں موروثی حاکموں اور ذاتوں کی چھوٹی چھوٹی عمل داریوں میں بادشاہت اور ریاست کے مابین تعلق کی وضاحت کرتا ہے۔ مقامی علاقائی حد بندیوں میں باپ کی وراثت کی وہ طبقاتی نسلیں جن کے ساتھ دوسرے موروثی گروپ بھی منسلک اور شادی کے بندھنوں میں یا خون کے رشتوں میں بندھے ہوئے ہوں۔ Stern, Rao اور Cohn ان محققین میں سے ہیں جو ٹکڑوں میں بٹی ریاست کے مثالیے پر معترض ہیں۔ Cohn مختصر حصوں پر مشتمل ریاست کو افریقہ کی نوآبادیاتی حکمت عملی کا نتیجہ قرار دیتا ہے 52۔ Stern...... Dumont کے نظریے کی تائید کرتے ہوئے اس بات پر زور دیتا ہے کہ شادیوں کے ذریعے قائم رشتہ داریاں نسلی رشتہ داریوں سے زیادہ اہم ہیں۔ Rao اہیر حکمت عملی کو ترجیحی طور پر وفاقی قرار دیتا ہے۔

Dirk اور شکاگو اسکول کے پیشہ ورانہ مطالعے نے Dumont کے تجزیاتی نظریے کو چیلنج کیا ہے جو شاہوں کی عملداری اور برہموں کی مذہبی اور نظریاتی قوت سے متصادم ہے۔ Dirk تامل ناڈو کی واحد شہزادہ طرز کی ریاست کا جائزہ لیتا ہے جو Pudukkotai کہلاتی ہے۔ وہ روشنی ڈالتا ہے کہ شاہی تحائف کے ذریعے محصولات سے مبرا زمینوں کی دوبارہ تقسیم ہندو بادشاہوں اور ہندو حکمت عملی کا مظاہرہ تھا۔ انیسویں صدی کے آخر میں Pudukkotai میں دوتہائی زمینیں تحائف کے ذریعے تقسیم کی گئیں...... ایک ایسا طرزِ عمل جس کی 'معیشت میں محاصل کی حیثیت' کی روشنی میں وضاحت کرنا بیحد مشکل امر ہے۔

Dumont کے موروثی حاکیت کے سلسلے میں Dirk سوال کرتا ہے کہ کیا ذات تبدیل کی جاسکتی ہے۔ وہ رائج قوانین مین مستقل طور پر تبدیلیوں کی اہمیت کے بارے میں Marriot کے نظریے کی اور Sahlin کے اس بیان کی تائید کرتا ہے کہ: بیشتر محصولات سے آزادی اور دوبارہ تقسیم کے عمل سے مختلف گروپوں کے مابین ایک خاص سطح کی مرکزیت قائم ہوجاتی ہے۔ Dirk اس امر کی تائید کرتا ہے کہ بادشاہ کا اپنے سیاسی حلیفوں کو تحائف دینا اس کی سیاسی طور پر مستحکم آمریت اور ماورائی شخصیت کا اعتراف اور وصول کرنے والے کو شاہی مرکزیت میں جگہ دینے کا اعلان ہوتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے: ''تحفے کے حجم...... زمین کے حقوق' خطابات' نشانات' اعزازات' خدمات کے مواقع' بھتے اور اختیارات بادشاہ کے آمرانہ اختیارات کا محض ادنیٰ نمونہ ہیں'' 53۔ پھر بھی یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ تحفہ بیک وقت وصول کرنے والے کی شمولیت اور محروم رہنے

والے کے اخراج کا اشارہ ہوتا ہے' خانزادوں/میؤوں کا معاملہ اس کی بہترین مثال ہے۔ مگر ہم اس کو جانے دیتے ہیں۔ Dirk کا نکتہ نظر سیاسی عمل کی مرکزی اہمیت اور Dumont کے ریاست کی توہین کے نظریے کو بحال کر دیتا ہے۔

کوٹہ کی سلطنت پر Peabody کی تحقیق کے مطابق Dirk نے روایتی کیفیت کا عمودی رسمی نظریہ تخلیق کیا ہے جو بڑھتے ہوئے دھماکہ خیز رجحانات کا کوئی اثر نہیں لیتا۔ اس کا کہنا ہے کہ منظر نامہ کی اصل خرابی دراصل Dirk کا اسی جیسی یا اس سے بہتر حکمت عملی' انتہائی اختیارات اور سیاسی انحصار کے بجائے Pudukkottai کو منفرد حیثیت دینا ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ یہ دیکھنے سے قاصر رہتا ہے کہ یہ مراکز کس طرح بادشاہت' خودمختاری اور آفاقیت کے دعوؤں کے مخالف ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ سے علاقے کے انتظامی معاملات میں حارج ہوتے ہیں۔ Peabody کا کہنا ہے: ''ممکن ہے کہ یہ سب اس وجہ سے ہو کہ Dirk کا جمع کردہ مواد انیسویں صدی کے آخر کے ریکارڈ سے لیا گیا ہے اور نوآبادیاتی اقدامات اور سلطنت کی حدود میں خودمختاری کی طرفداری نے دوسرے تمام اختلافی نظریات کو اس کی نظروں سے اوجھل کر دیا ہو۔ Pudukkottai راجپوتانہ کے مقابلے میں جہاں ایک دوسری سے متصل بائیس خودمختار ریاستیں اور سرداریاں بیک وقت موجود تھیں' تامل ناڈو میں واحد شہزادوں کی زیر نگیں ریاست تھی54۔

Peabody کی دلیل ہندوستانی بادشاہت کے بارے میں ان دوسری تحریروں سے مشابہ ہے جن میں واضح کیا گیا ہے کہ بادشاہت کو آفاقی دعوؤں کے باوجود طاقت کے دیگر مقامی مراکز مثلاً دیہی ذاتوں کی پنچایت اور شہری تجارتی معیشت کے مختاروں سے سمجھوتہ کرنا پڑتا تھا۔ Inden کا اصرار ہے کہ آفاقیت کی دعویدار بادشاہت کے لیے مستقل اصلاحات کا عمل ناگزیر ہے۔ ایسا ہوتا بھی رہا ہے' مثال کے طور پر بادشاہ کا دسہرہ کا سالانہ تہوار منانا' جو نہ صرف خیر کی طاقتوں کے بدی پر غالب آنے کی علامت ہے بلکہ جس سے بادشاہ کی مرکزیت کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ رسومات اپنی متنوع ترغیبات سے اس خودمختاری کا اظہار کرتی ہیں جس میں بادشاہت کسی متعین ریاست کے بجائے ہلاکت خیزی کے لامتناہی عمل کا تسلسل ہوتی ہے۔ جس طرح Inden اس کو پیش کرتا ہے کہ بدی کی قوتیں ہمیشہ کے لیے فنا نہیں کی جاسکتیں' ان کے ساتھ مسلسل مصروف پیکار رہنا پڑتا ہے۔ دیوتاؤں اور ان کے مخالفین کے مابین جنگ دراصل خودمختاری کے حصول کے لیے

نہ ختم ہونے والی جدوجہد ہے 55۔

Peabody خودمختاری کے ایک متحرک اور عملی نکتہ نظر کا تقاضہ کرنے میں حق بجانب ہے۔ وہ اصرار کرتا ہے کہ Dirk غلطی سے نوآبادیاتی یا اسلامی نظام کو تبدیلی کا باعث قرار دیتا ہے۔کوٹہ کے بارے میں اس کی تحقیق شاہی اختیارات کے خلاف جاگیرداروں کی مسلسل مزاحمت کا حال بیان کرتی ہے۔ Dirk کے نزدیک ہندو ریاست حتمی طور پر مرکز کے ساتھ وابستہ تھی اور اتحاد کے تقاضوں نے ان منتشر اجزاء کو غیر معمولی وقعت عطا کردی تھی۔ Dirk سے اختلاف کرنے کے لیے میرے پاس یہ دلیل ہے کہ باغیانہ سرگرمیاں نہ صرف عام تھیں بلکہ یہ ہندوؤں کی حکمت عملی کا ایک نمایاں وصف تھا 56۔ Peabody لامحدود حکمتِ کاروالے Tambiah کے نظریے کو جنوب مشرقی ایشیا سے ماوراہونے کے نکتہءنظر کی دلیل کے طور پر مزید آگے بڑھاتا ہے۔ لامحدود حکمت عملی کی اصطلاح ہند تبت ہدف منڈالا (mandala) کی وسعت پذیر علامت سے اخذ کردہ ہے جو بظاہر متفرق خودمختار حصوں پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن جن کو حسب ضرورت کسی دوسرے حصے میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ ہم منڈالا کو آفاقی اور سیاسی انتظامات کے حامل شاہوں کے شاہ یا کائنات کے خدا کی حیثیت سے دیکھ سکتے ہیں۔ حکمت عملی پر اس نظریہ کا اطلاق کرنے سے متحرک آفاقی علاقے پر مشتمل خلائی تصور کا نتیجہ نکلتا ہے جس کا انتظامی محور شاہی اختیارات کا مرکز ہے 57۔ Tambiah نشاندہی کرتا ہے کہ لامحدود سلطنت کے تصور میں Geertz کی کٹھ پتلی ریاست کے تصور کے برخلاف ثقافتی/ ماورائی اور عمل/ مادیت کا توازن بگاڑا نہیں جاسکتا۔ رسومات اور سیاست پر مبنی معیشت کے اقدامات کی تقسیم کا دائرہ اثر ایک طرف بادشاہ' دربار اور دارالحکومت پر اور دوسری جانب نچلے درجے کے دیہی معاشرے پر محیط ہوتا ہے۔ شاہی تحائف کی علامتی حدود' شاہی اختیارات کے ڈھانچے پر لامتناہی اثرات کی حامل ہوتی ہیں۔ علاقائی تناظر میں یہ حکمت عملی سیاسی مقابلہ کی کائنات میں بقائے باہمی کے وسیع کینوس کا ایک حصہ ہے۔ جنوب مشرقی ایشیا میں کئی سطحی راجدھانیوں میں وفاداریاں تبدیل کی گئیں جو بڑے پیمانے پر لائحہ عمل میں ردوبدل کا باعث بنیں۔ لامحدود حکمت عملی کے کمزور ترین پہلوؤں میں من پسند اصولوں کے سرداری نظام کی منتشر خودمختاری پر مبنی مرکز کے ساتھ وابستگی ہے۔ رسومات کے بل پر قائم خودمختاری کی بنیاد خطابات' اعزازات اور شاہی نظام سے وابستگی کے تصور پر ہے۔ ایک

مضبوط مرکز بہر حال سطحی علاقوں کے قانونی اداروں کا تحفظ کرسکتا ہے' محصولات عائد کرسکتا ہے اور تجارت کو کنٹرول کرسکتا ہے۔ مرکز سے وابستگی کے رجحانات بہر حال آبادیوں کا حق خود اختیاری متاثر ہونے کی صورت میں حریف حاکموں کے ساتھ وفاداریاں تبدیل کرنے کی صلاحیت سے ناپے جاتے تھے۔

Peabody چھوٹے ٹکڑوں میں بٹی ریاست کے مقابلے میں وسعت پذیر حکمت عملی کی افریقی طرز کے بجائے مقامی سطح کے اختیارات کے فوائد کی طرف توجہ مبذول کراتا ہے۔ مزید یہ کہ ہر کردار اپنے سیاسی رشتوں کے ساتھ ارادی طور پر بندھا ہوتا ہے۔ دیگر یہ کہ رسوم پر منحصر ریاستی طاقت کی خودمختاری کو اجتماعیت پر مبنی زرعی انتظام کی مقامی طاقت رد کرسکتی ہے جو Fox اور Stein کے تجزیہ کی تصدیق کرتی ہے۔

Peabody اٹھارویں صدی میں کوٹہ کی راجپوت سلطنت کو بادشاہوں کے دائرہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ بادشاہوں کے زیر اثر علاقے خالصہ اور جاگیر پر مشتمل تھے جہاں اس کو جاگیروں کی تقسیم' اعزازات اور ملازمت کا دورانیہ مقرر کرنے کا فیصلہ کن اختیار حاصل ہوتا تھا۔ وہ پگڑیاں' شاہی تصویریں' خلعت فاخرہ' نسلی گھوڑے اور ہتھیار وغیرہ پر مشتمل دوسری شاہی علامات بھی تقسیم کرتا تھا۔ یہ متبرک اشیاء مہاراؤ کی آفاقیت کے ساتھ وابستگی کی علامت ہوتی تھیں جن کو وہ جاگیردار بعد میں اپنی آسامیوں میں تقسیم کردیتے تھے۔ مرکز کے اختیارات سے باہر باجگذار بادشاہتوں کا وجود بھی ہوتا تھا۔ ان مفتوحہ بادشاہتوں کے حاکم اپنا تخت اور علاقہ اپنے قبضہ میں رکھ سکتے تھے لیکن فصلوں میں سے ان کو سالانہ کوٹے کے علاوہ شادیوں کے موقعہ پر' وارث کی پیدائش پر یا تخت نشینی کے موقعہ پر پیشکش یا نذرانہ کی شکل میں خصوصی ٹیکس ادا کرنے پڑتے تھے۔ مرکز گریز انتظامیہ کی جاری صورت حال میں مقامی طور پر منظم مسلح افراد زیادہ خودمختاری کے لیے اور شاہی انتظامیہ ان کو کنٹرول میں رکھنے کے لیے کوشش کرتی رہتی ہے 58۔ موخرالذکر کو کوٹریاٹ ٹھکانوں کے مسئلے میں کامیابی حاصل ہوئی۔ مگر ایسے مواقع بھی آئے جب جھالا نسل کے معززین نے اپنی علیحدہ خودمختار بادشاہت قائم کرلی۔ انیسویں صدی کے دوران راجستھان میں سیاسی سرحدیں بار بار تبدیل ہوتی رہیں اور معدوم شدہ وسیع سلطنت میں نئی راجدھانیاں قائم ہوئیں۔

Peabody ہندوستانی ریاست کے بارے میں Dirks کے مرکز کی محتاج ہونے کے

نظریے پر تنقید کرتا ہے کیونکہ وہ اتحاد کے اثرات کو انتشار کے مقابلے میں زیادہ ترجیح دیتا ہے۔ اس کے برخلاف Peabody کی دلیل ہے کہ صرف باغیانہ سرگرمیاں ہی عام نہیں تھیں بلکہ یہ ہندو حکمت عملی کا نمایاں وصف تھا۔ Dirks کی دلیل ہے کہ نوآبادیاتی نظام نے نہ صرف مختلف ذاتوں کو ان کے اثاثوں سے محروم کر کے ایک غیر جانبدار معاشرہ قائم ہونے دیا جو برطانیہ کے حق میں تھا اور جس کی اکثریت برہمنوں پر مشتمل تھی۔ بادشاہت کے اختتام کے ساتھ ذاتوں کے قانون کے تحت معاشرتی نظام کے محافظوں کی حیثیت سے برہمنوں کا عروج شروع ہوا۔ برطانیہ کے نوآبادیاتی نظام میں برہمنوں کو ہندو قوانین کی تدوین اور نوآبادیاتی انتظامات کی برتری ثابت کرنے کے سلسلے میں تعاون کرنے پر مزید عروج حاصل ہوا59۔ Peabody ' Dirks کے نوآبادیاتی نظام سے قبل کی ریاست میں راجہ کی مرکزیت کے نظریہ پر نظر ثانی کرنے کا خواہش مند ہے جو اندرونی طور پر مرکز گریز رجحانات کو تقویت بہم پہنچا رہے تھے۔

حالانکہ Peabody کا نظریہ سیاسی حکمت عملی کی حدود میں رہتے ہوئے اس سے اختلاف کرنے میں بہت آگے نہیں گیا' افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ وہ بغاوت کے مرتکب افراد کو صرف حکمران طبقہ میں دیکھتا ہے۔ Dirks کی تنقید کا تجزیہ کرتے ہوئے Peabody بغاوت کا صرف عمودی زاویہ نظر پیش کرتا ہے۔ بغاوت کے بارے میں تاریخی نکتہ نظر سے بات کریں تو یہ صرف موروثی بادشاہوں کا ہی نہیں بلکہ بادشاہوں کے اجداد سے نسلی تعلق رکھنے کا دعویٰ کرنے والے افراد کا بھی مسئلہ رہا ہے۔ گلہ بان دیہاتیوں کے خودمختاری سے مشابہ کردار نے ہی ہندوستان کی بادشاہتوں کے منافقانہ کردار کی بنیاد رکھی۔ علاقوں پر قبضے کے دعویدار خودمختاری کی دوڑ کے شریکوں میں یہ لوگ بھی شامل تھے۔ کوٹہ کی مثال میں Peabody کی زیردست آسامیوں اور دوسروں پر بالادستی رکھنے والوں اور مختصر علاقوں پر حکمرانی رکھنے والوں کے درمیان ایک دوسرے پر انحصار کرنے والے تعلقات کی مثال اکیلے راجپوتوں میں ہی نہیں دیکھی جا سکتی۔

Dirks کی دلیل ہے کہ ہندوؤں کی سیاسی حکمت عملی میں بادشاہ کلی اختیارات کا مالک ہوتا تھا اور اس کی وضاحت وہ شاہی تحفے تحائف دینے کی مثال سے کرتا ہے جس میں زمینیں عطا کرنا ایک معمول کی حیثیت رکھتا تھا۔ مگر ایسے سردار بھی تھے جن کو سماجیات کے ماہرین نمایاں ذاتوں سے تعلق رکھنے والے کہتے ہیں' جو انعام کے بجائے 'دان' دینے میں مقابلہ کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ

Dumont نشاندہی کرتا ہے کہ وہ سرکاری تقریبات مقامی طور پر منایا کرتے تھے۔اس بنا پر ہمہ جہت ذرائع اور کلی اختیارات بھی ان کو حاصل تھے۔Peabody خود اپنے ہی بیان کی وضاحت کرنے سے قاصر ہے کہ ''ذاتوں کا مطلب ہے کہ ہمیشہ حکومت کے اختیارات کے خلاف آمادۂ بغاوت رہنا اور شاہی طبقے کے مخالف گروپوں کے لیے معاونت کرتے رہنا حالانکہ وہ شاہی نکتہ نظر کے مطابق ذات کے تعین کے آرزومند ہوتے تھے۔

واضح طور پر Peabody ' Dirks کے نوآبادیاتی ریاست سے قبل کے راجہ کی مرکزیت کے نظریہ بغاوت (جس کو جاگیردارانہ مرکزیت بھی کہا جاسکتا ہے) کو تقویت بہم پہنچا رہا ہے۔مگر ہندوستانی بادشاہت کے تضادات میں ایسے گروپوں کے پاس جو کھشتری نہیں تھے' جنس اور ذاتوں کے علاوہ اور بھی کئی درجہ بندیاں کرنے کے اختیارات موجود تھے۔افسوس کا مقام ہے کہ ایسے سیاسی اداروں کو نظر انداز کیا گیا جو ریاست کی تشکیل کے لیے قابل اعتماد تھے اور جن کو میں غیر فعال کہتی ہوں۔اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ غیر فعال طبقوں پر ریاست کا کوئی دباؤ نہیں تھا یا یہ کہ وقت آنے پر وہ ریاست کی تشکیل کے لیے از خود متحرک نہیں ہوتے تھے۔سیاسی منظرنامہ میں تحریروں کا آپس میں مربوط ہونا واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ درحقیقت ہندوستانی سیاست' ریاست اور غیر فعال طبقات میں باہم مشاورت کی غماض ہے۔ Cohn سیاسی درجہ بندیوں میں شاہی' ثانوی' علاقائی اور مقامی عناصر کی موجودگی محسوس کرتا ہے جبکہ صورتحال اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ ہے اور ان سیاسی مفسدات سے تاریخ کا دامن صاف کرنا ضروری ہے60۔

Tilly کی دلیل ہے کہ جنگ اور ریاست کی تشکیل باقاعدہ جرائم کی سب سے بڑی مثال ہیں' وہ لکھتا ہے کہ ریاستیں جنگ کے ذریعے تشکیل پاتی ہیں61۔تاریخ' تشکیل ریاست کے ریکارڈ کا موازنہ کرتی ہے' وہ مقامی آبادیوں کی تباہی کے ضمن میں اور بطور خاص صنفی اعتبار سے عورت کے اغوا جیسے معاملات میں خاموش ہے۔Zuidema کے مطابق Inca سلطنت شمالی امریکہ کی Andean آبادی سے اضافی شادیاں کرنے کے لیے عورتوں کا مطالبہ کیا کرتی تھی 62۔ڈیمروت میؤ کی لڑکی موسی مہاراجہ الور کی داشتہ بن جاتی ہے۔موسی کو جب راجپوت پکڑ لیتے ہیں تو وہ کہتی ہے: ۔

ہوں میں بیٹی مناراؤ کی بچن بھروں ہوں تین
تو سوانگ بھٹاؤں نہ جیوتی کہا موئے کرا دین بے دین
میں منساراؤ کی بیٹی ہوں اور تین بار قسم کھاتی ہوں میں جب تک
زندہ ہوں تیری آغوش میں نہیں آؤنگی تونے میرے عقیدے پر کیوں حملہ
کیا ہے؟

روایات کی رسم کے مطابق جو عورت اپنے دین دھرم کی بے حرمتی (اپنے جسم اور وجود کی پامالی) کے بارے میں مستحکم لہجے میں بیان دے رہی ہے' وہ دوسرے ذرائع سے بھی ہمارے علم میں آتی ہے کہ مہاراجہ کی وفات کے بعد ستی ہو جاتی ہے۔ اس عورت کی آواز جو نظم نگار اور مدح خوانوں کے ذریعے میؤوں کی روایات میں جگہ جگہ ملتی ہے' اس کو راجپوت حکومت کی مردانگی کی کہانیوں میں سے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہاں اس کی شناخت صرف ایک ستی ہو جانے والی عورت کی حیثیت میں باقی رہ گئی ہے جو عوامی حلقوں کی گھریلو رسوم میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں تھا۔ موسی کا ستی ہونا عورت کے جنسی معاملات میں بادشاہوں کے اختیار کی نشان دہی کرتا ہے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ مہاراجہ کی موت کے وقت اس کو مہارانی کی حیثیت حاصل تھی۔ مدح خوان چرن کے بیان اور اس کو ملے ہوئے خطاب کے ذریعے ہی ممکن ہو سکا کہ بختاور سنگھ کے بیٹے نے اس کا جانشین ہونے کا دعویٰ کیا۔ چھ سالہ بلونت سنگھ کے دعوے کو نواب احمد بخش خان کی حمایت حاصل تھی جس نے بنّے سنگھ کو ہٹانے کی کوشش بھی کی تھی۔ یہ امر باعث حیرت نہیں کہ ڈیمروٹ بہنوں کو حکمرانوں کا اغوا کر لینا' حملوں اور اغواء کی وارداتوں میں ان کی حصہ داری کا خفیہ طبقاتی گٹھ جوڑ کسی شیطانی اتحاد کا پتہ دیتا ہے۔ بختاور سنگھ کی موت کے بعد ریاست الور تقسیم ہو گئی: تجارہ پر بلونت سنگھ 1845ء اپنی موت تک حکمران رہا اور بنّے سنگھ الور پر حاکم رہا۔ بلونت سنگھ کیونکہ کسی وارث کے بغیر مر گیا تھا اس لیے الور کے علاقے واپس بنّے سنگھ کو مل گئے۔

موسی کے میؤنی سے راجپوتنی میں تبدیل ہونے اور بختاور کی موت کے بعد ستی ہونے کے کیا اسباب تھے' اس بارے میں ہم کبھی کچھ نہیں جان سکیں گے۔ اس کے باوجود الور کے شہری محلات کے نزدیک 'موسی مہارانی کی چھتری' کے نام سے مشہور' سرخ ماربل پر کھدے ہوئے نقش و نگار کی حامل علامتی قبر کی خوبصورت عمارت اور اس کے بیٹے کی 1825ء میں ریاست الور کے ایک حصے پر جانشینی اُس کی حیثیت کے بارے میں کچھ نہ کچھ واضح ضرور کرتے ہیں۔



8

بغاوت کے موضوع پر مشتمل نثر اور نظم:

1857ء کا غدر

جرائم یا مزاحمت کے موضوع پر بیانیہ روایات کیا کہتی ہیں؟ 1857ء میں مزاحمت نے بغاوت کی شکل کیسے اختیار کر لی؟ اور 1857ء میں میؤوں کے ردعمل میں شدت کیوں آئی؟ اگرچہ میں نے مجرم قرار دیے جانے پر سوالات اُٹھائے ہیں۔ لیکن جرائم کی غیر موجودگی سے بھی انکار ممکن نہیں ہے۔ کولانی کے ذریعے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ لوٹ مار اور دھاڑ محض مجرمانہ کارروائیوں کے بجائے آپس کی دشمنیوں اور چڑھائیوں کا حصہ ہوں۔ ایک دوسرے کے مویشی اور گھوڑے وغیرہ لوٹنا' لڑائی جھگڑے اور جنگ کرنا؛ ممکن ہے، جھگڑے نمٹانے اور مصالحت کے پیش نظر کیے جاتے ہوں؟۔ آپس کی دشمنیوں کا دائرہ بہت وسیع ہے اور مختلف ذاتوں میں آپس کے اتحاد کی راہ ہموار کرتا ہے۔ بہر حال قانونی ڈھانچہ آپس کی دشمنی کو جرائم کی فہرست میں رکھتا ہے۔ ہر دورِ حکومت میں تعمیراتی منصوبے اس بات کے متقاضی ہوتے ہیں کہ وہاں امن وامان قائم ہو جو جرائم کی فضا سے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ معاشرے میں بدامنی کا دارومدار صرف سماج دشمن گروپوں کی مجرمانہ سرگرمیوں پر ہی نہیں ہوتا بلکہ درحقیقت ریاست کی تشکیل کا بنیادی عنصر ہی جرائم کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔

معاشرے کے مختلف گروپوں کو جرائم میں ملوث کرنے کی ریاستی پالیسی اور اس کو مبنی برحق جاننے کی روش ہی جرائم کو انفرادی یا اجتماعی کارروائی قرار دیتی ہے۔ مثلاً ایجنسیاں سوانا کے راوت

میؤ کو خانزادوں کا گھوڑا چرانے کا ذمہ دار بتاتی ہیں۔ سینگل میؤوں کے میراثی کے مطابق سینگل میؤوں کا تعلق کھیرتھل تحصیل کشن گڑھ کے نزدیکی گاؤں سوانا سے تھا جسے چوروں کا گاؤں کہا جاتا تھا۔ راؤ مداری میؤ اور راجپوت بھیرو سنگھ کو ڈاکو اور لٹیرا کہا گیا ہے۔ بھیرو سنگھ میؤوں سے کو تنبیہ کرتا ہے کہ وہ اپنے پانچ سو جنگجو کولانی کے میؤوں پر حملے میں مدد دینے کے لیے راجپوتوں کے حوالے کر دے گا جو باغی اور وحشی علاقے کو تہذیب سے روشناس کر دیں گے۔ مجرمانہ اقدامات ریاست کے استحکام اور اختیارات حاصل کرنے کی راہ میں بعض کامیابیاں حاصل کرنے کے لیے ضروری بھی ہوتے ہیں۔

جرم کہتے کس کو ہیں؟ میرا اصرار ہے کہ عموماً اس کا تعلق ٹیکسوں کے اطلاق کے خلاف مزاحمت سے ہوتا ہے' اسی بناء پر فیروز پور کا نواب بڑے فخر سے کہتا ہے کہ اس نے علاقے کے ان مسلح چوروں کے گاؤں کو جلا کر راکھ کر دیا ہے جو ریاست کے محاصل ادا نہیں کرتے تھے 01۔ کولانی کے بے فیض میؤوں کے خلاف اسی قسم کے خیالات الور مہاراج کے بھی ہیں۔ مگر انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں بیس سال کے دوران وصولیوں کی مقدار دوگنی بتانے کے دعووں اور ان پر اصرار کرنے پر کوئی بھی نتیجہ نکال سکتا ہے کہ حقیقت کیا ہو سکتی ہے 02۔ میؤوں کے نکتہ نظر سے اُن کی چڑھائیاں جرم کے صیغے میں آنے کے بجائے انصاف کے حصول کے لیے ہوتی تھیں۔

برطانوی ہند اور ریاستوں میں نوآبادیاتی نظام کی مخالفت اور بغاوت:

برطانوی دباؤ کے تحت پنجاب بیوروکریسی کے وضع کردہ اصولوں اور شاہی بیوروکریسی کی معقولیت پسندی پر مبنی روایتوں کے مطابق الور اور بھرتپور نے 1840ء سے اپنے مالیاتی انتظامات پر نظرثانی کا آغاز کیا۔ راجپوتانہ کی تمام ریاستوں میں الور کو ایک مثالی ریاست تسلیم کیا جاتا تھا' لیکن Metcalf محکوموں اور موروثی بادشاہت کے مابین فاصلوں کو بے پناہ اختیارات کا سبب قرار دیتا ہے' جس کی واضح مثال اس دور میں الور اور بھرتپور میں تعمیر کیے گئے بے شمار قلعوں کی صورت میں ہمارے سامنے ہے 03۔

جاٹوں کے دور اقتدار میں ریاست بھرتپور میں میؤ تحصیل نگر' گوپال گڑھ' کاماں اور ڈیگ میں آباد تھے۔ جاٹوں کی جاگیرداری عموماً ڈیگ اور بھرتپور میں تھی۔ میؤوں کی جانب سے نگر اور

گوپال گڑھ میں بار بار بغاوت کا مظاہرہ ہوتا رہتا تھا۔ 1844ء میں کم وبیش دس ہزار باغیوں نے دیوان اور اس کے ساتھیوں کو گھیر لیا' جن کی گلو خلاصی دربار رجمنٹ کی مداخلت کی وجہ سے ممکن ہوئی۔ 1853ء میں جب ایک نائب محصولات جمع کرنے کے لیے نگر کے علاقے میں سیملا کے مقام پر آیا تو اسکو گولی ماردی گئی اور اس کی پارٹی کے دو ساتھیوں کو جن میں ایک گوجر رسالدار بھی تھا' قتل کر دیا گیا۔ دیوان بعد میں ایک بڑی فوج اور توپخانہ کے ساتھ بدلہ لینے کے لیے آیا مگر اس دوران میو الور کی طرف نکل گئے۔ پورے گاؤں کو دو سال تک ریاست کی فوجوں کے قبضے میں رکھا گیا۔

1854ء اور 1855ء میں سیکری بھرتپور میں اقتدار کے حصول کے لیے مسلح مقابلے رونما ہوتے رہے۔ Lawrence اور O'dwyer دونوں کی رپورٹوں میں دیوان' ریاست اور محصولات کی مقامی انتظامیہ کو ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے 04۔ درحقیقت حکمران جسونت سنگھ 1853ء میں تخت نشین ہوا تھا جب وہ بہت کم عمر تھا اور انتظامی امور 1869ء تک ایجنٹ اور ریجنسی کونسل کے ہاتھ میں تھے۔ عمومی نفرت کے پیش نظر 56-1855 اور 58-1857ء کے تخمینے میں محصولات کے تقاضے 3.5 لاکھ تک محدود کر دیے گئے' مگر پولیٹکل ایجنٹ نے اس تخفیف سے اتفاق نہیں کیا اور سوچا کہ ریاست کو غیر ضروری نقصان پہنچایا گیا ہے۔ Lawrence کی تنقید کے باوجود' گورنر جنرل کے ایجنٹ نے محصولات کی سابقہ بلند تر شرح اور دیہاتیوں کے نمایاں طور پر غیر مطمئن ہونے کے پیش نظر یہ شرح تین سال کے لیے 12.5% تک کم کر دی۔ اس عمل نے واضح طور پر نو آبادیاتی تاجروں کی متوقع آمدنی اور آنے والے مالی سالوں میں محصولات ادا کرنے والوں پر نمایاں اثرات مرتب کیے 05۔

گوشوارہ نمبر: 5 ریاست بھرتپور میں مقرر کردہ شرحیں

سال	آبادکاری^{o}	تقاضہ روپوں میں	% محصولات اضافہ/کمی
1856-58	خلاصہ	1,406,922	-19.8[b]
1859-62	تین سال (ہنری لارنس)	1,551,261	+12.5
1862-68	چھ سالہ^{o}	1,666,154	+6.0

1868-69	چھ سالہ نظر ثانی شدہ o	1,352,837	-19.5
1870-71	دوبارہ چھ سالہ نظر ثانی شدہ o	1,488,122	+10.0
1871-72	مہاراجہ جسونت سنگھ	1,858,000	+24.8
1873-83	دس سالہ آبادکاری	2,015,724	+8.5
1883	شرح پر نظر ثانی d	1,694,799	-5.9
1885-1900	پندرہ سالہ تصفیہ	1,790,803	-8.7
1900-1920	اوڈوائر کی پہلی باقاعدہ بیس سالہ آبادکاری	1,298,000	+20.5

قحط سالی اور خراب فصلوں کی وجہ سے بے تحاشہ بڑھی ہوئی شرح کی بناء پر محصولات جمع کرنے میں مشکلات کی وجہ سے شرحوں پر نظر ثانی کی گئی۔ جاٹوں اور میؤوں سمیت کئی گروپوں کی طرف سے شدید احتجاج کی روشنی میں یہ اضافہ ہوا۔

قحط سالی کی وجہ سے چھے سالہ آبادکاری کا عرصہ جو 1868ء میں ختم ہونا تھا اسے پہلے 1869ء تک اور دوبارہ 1871ء تک بڑھا دیا گیا۔

1877-78ء کے قحط کے بعد دس سالہ آبادکاری پر نظر ثانی کی گئی۔

حوالہ: ریاست بھرتپور کی متفقہ رپورٹ......1932ء

براہِ راست حکمرانیوں میں کیا حالات تھے؟ 1838ء میں شاہ جہاں پور کے میواتی اور راجپوت زمینداروں کے بارے میں اطلاعات تھیں کہ انہوں نے اپنے آدمی قصبوں کی طرف روانہ کردیے ہیں اور میواتی فوجیوں کو دہلی اور متھرا کے راستوں پر لوٹ مار اور قتل و غارت کے لیے متعین کردیا ہے۔ 1830 اور 1857 کے دوران نمایاں واقعات رونما ہوئے جس میں دہلی کے ریزیڈنٹ کے پراسرار قتل میں میؤوں کا ملوث ہونا' عمومی بے چینی کے آثار اور بغاوت کی آگ شامل تھی۔

ولیم فریزر جس کو 1833ء میں ریزیڈنٹ کے اہم عہدے پر متعین کیا گیا تھا' اسے نواب احمد بخش کی اغوا شدہ میؤ بیوی مدی کے بیٹے نے قتل کردیا۔ William Dalrymple کے مطابق فریزر نواب کا گہرا دوست اور کاروباری شریک تھا6۔ 1834ء میں نواب کی موت کے بعد فریزر

اس کے بیٹے کے ساتھ وراثت کے شدید جھگڑے میں ملوث ہو گیا۔ ان اختلافات کے دوران ہی فریزر نے نواب کے سب سے بڑے بیٹے شمس الدین کو اس کے گھر سے بے دخل کر دیا۔ Dalrymple کے بقول شمس الدین ایک اوباش مغل تھا جس نے اپنے چھوٹے بھائی کا حصہ ضبط کر کے اس جھگڑے کی ابتدا کی تھی۔ مگر وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ دہلی کے بازاروں میں یہ افواہ گرم تھی کہ فریزر نے شمس الدین کی بہن کے ساتھ ناجائز تعلقات قائم کر لیے ہیں۔ فریزر کی دماغی حالت کے بارے میں بھی افواہیں گشت کر رہی تھیں۔ جیسا کہ Conrad کی کتاب Heart of Darkness میں Kurtz۔ فریزر خود کو قانون سے بالاتر جنگلی کافروں پر بے لگام یورپی حاکم سمجھتا تھا۔ Kurtz کی طرح وہ بھی اپنے اختیارات میں کسی قسم کی مداخلت پسند نہیں کرتا تھا۔ Dalrymple کے مطابق شمس الدین نے انتقام لینے کا منصوبہ بنایا جس کے نتیجے میں 22 مارچ 1835ء کو فریزر کو قتل کر دیا گیا۔ وہ دہلی کی مشہور طوائفوں کی رقص و سرود کی محفلوں کا بہت شوقین تھا۔ فریزر اس رات اپنے دوست کشن گڑھ کے مہاراجہ کے یہاں سے ایسی ہی ایک محفل سے لطف اندوز ہونے کے بعد واپس آ رہا تھا کہ اس کو ایک ایسے شخص نے جو اس سے ایک قدم آگے چل رہا تھا' اچانک رفتار آہستہ کر کے بالکل سامنے سے نشانہ بنایا۔ Charles Metcalf کا بھتیجا Tom Metcalf اس کی جگہ پر دہلی کا ریزیڈنٹ مقرر ہوا' اس نے قاتل اور شمس الدین کے مابین سازش کا انکشاف کرنے والی خط و کتابت اور ایک شریک ملزم کی گواہی کے ذریعے قتل کا معاملہ حل کر لیا اور قاتل اور شمس الدین کو سرِعام پھانسی دیدی گئی۔

دہلی کے ابتدائی اسکاٹش ریزیڈنٹ Ochterlony اور فریزر کی رخصتی کے بعد نئے انگریز ریزیڈنٹوں کی تعیناتی کے دوران Dalrymple سلطنت کی سیاسی حکمت کار میں ایک نمایاں تبدیلی محسوس کرتا ہے۔ اسکاٹش ریزیڈنٹ اپنے آپ کو مغل شرفاء سمجھتے تھے۔ مثلاً فریزر فارسی کا محقق تھا اور فارسی میں شاعری کیا کرتا تھا۔ اس کی مشہور شاعر غالب کے ساتھ بھی دوستی تھی اور وہ اس کے ساتھ سنسکرت تحریروں پر تبادلہ خیالات کا شوقین تھا۔ وہ ایک نمایاں حیثیت کا محقق تھا اس کے علاوہ وجودیت اور فلسفے سے بھی شغف رکھتا تھا۔ اس نے ہندوستان کے رسوم و رواج اپنا لیے تھے' ہندوستانی لباس پہنتا اور راجپوتوں جیسی ڈاڑھی رکھتا تھا' سور اور گائے کا گوشت نہیں کھاتا تھا اس بناء پر اسے آدھا ہندوستانی کہا جا سکتا تھا۔ اس نے برطانوی کمانڈر انچیف کی بیوی Lady

Nugent کو حیرت زدہ کر دیا جو اس کو عیسائی سے زیادہ ہندو سمجھنے لگی اور اس کو زہر خند لہجے کے ساتھ اپنے مذہب کی طرف لوٹ آنے کے لیے کہا جس میں اس کی پرورش ہوئی تھی۔ فریزر کو مقامی رسوم ورواج اور یہاں کے لوگوں سے بیحد دلچسپی تھی۔ فریزر کے بھائی Elek نے دہلی میں یورپی افراد سے اس کی دوری پر تبصرہ کیا اور یہ بھی بتایا کہ وہ صرف اپنے ملازموں کے ساتھ ہنسی مذاق کیا کرتا تھا۔

فریزر کا ذاتی حرم تھا جس میں کئی بیویاں تھیں جن میں ایک جاٹ عورت کی اہمیت سب سے زیادہ تھی۔ وہ جنگوں اور ایشین ٹائیگر کے شکار کا شوقین تھا۔ Dalrymple انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں کے دوران دہلی کی بیچارگی کی تصویر کشی کرتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ کس طرح فریزر نے فوج تیار کی جس کی خود اپنی ذاتی فوج بھی تھی۔ 1808ء میں کسی وقت Aleck نے اپنے گھر خط لکھا: ''میوات ضلع کو' جہاں وہ اس وقت تعینات تھا' تہذیب سے آشنا کرنے کے لیے اس نے ایک قلعہ تیار کرایا جس کو وہ 'فریزر گھور' کہتا تھا۔ وہاں وہ اپنے تربیت یافتہ ایک ہزار سپاہی رکھے ہوئے تھا اور وہاں وہ نوابوں کی طرح رہتا تھا گویا اپنی عملداری کا خود مختار حاکم جس طرح فرانس میں بونا پارٹ''۔ جب Alek کلکتہ سے رخصت ہوا جہاں سے وہ دہلی کے حالات کا جائزہ لے رہا تھا' وہ اپنے بھائی کو شناخت نہیں کر سکا اور اس کو طاقت کے لحاظ سے لوہے کا آدمی کہا' اس کا سینہ حیرت انگیز طور پر کشادہ اور گول تھا اور اس کے بازو بھرے ہوئے تھے۔ بعد میں جب وہ مرنے لگا تو اس نے لکھا: فریزر وحشی' وہمی اور خبطی ہو گیا تھا۔ یہ وہ آدمی تھا جس نے دہلی کے اطراف میں آباد وحشیوں کو تہذیب سکھانے کا ذمہ لیا تھا۔ جب فریزر نے ان کو تہذیب سکھا دی تو اس نے سب سے زیادہ شر پسند ضلعوں کے اہم باشندوں کو ضمانت کے طور پر اپنے پاس رکھ لیا کہ باقی لوگ اچھے برتاؤ کا مظاہرہ کریں گے۔ سب سے زیادہ خودسر سب سے زیادہ مطیع ہو گئے۔ یہ لوگ ...... جو پہلے ڈاکو اور شاید قاتل بھی تھے۔ یقیناً ان لوگوں کے رشتہ دار تھے ...... اب ہماری نشستوں کے قریب سوتے اور کسی وقت بھی ہمارے لیے اپنی جان دینے کے لیے تیار تھے''۔ فریزر کے ذاتی ملازموں کا عملہ ستر افراد پر مشتمل تھا جن میں گوجر اور میواتی محافظ بھی شامل تھے۔

فریزر کی لاش کو قبر سے نکال کر James Skinner نے دوبارہ تدفین کی۔ Skinner اس توپخانہ کا بانی تھا جس کا نام Skinner's Horse تھا۔ اس کو مغل بادشاہ نے ناصر الدولہ

کے خطاب سے نوازا تھا جس کے بعد وہ: کرنل جیمس سکنر غالب جنگ کے نام سے پہچانا گیا۔ مگر اس کو سکندر یا اعظم بھی کہا جاتا تھا۔ اُس کو وراثت میں شکار کا شوق بھی ملا تھا جس کا فریزر بہت شوقین تھا۔ اس کی ماں ایک راجپوت شہزادی تھی اور اس کو مور نسل سے مشابہ کہا جاتا تھا۔ اسکنر وہ پہلا شخص تھا جس کو انڈین آرمی میں کمیشن حاصل ہوا۔ مگر اس کو دوغلا انسان کہا جاتا تھا۔ Dalrymple کے بقول اس کے توپخانہ کو بہزار مشکل برطانوی فوج میں ضم کیا گیا۔

سلطنت کے قیام کے وقت انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں کی دہلی اور اس کے گردونواح کے جنگلی باشندے چھ صدی قبل کے معاشرے کا عکس تھے۔ دونوں ادوار میں اس کی سرحدوں پر میو آباد تھے۔ فریزر کے قتل کے پس پردہ اصل عوامل کیا تھے' اس بارے میں مذکورہ تحریروں سے صرف قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے۔ وراثت کے اس عمل کے ذریعے جائیداد اور ترکہ میں کیا بنیادی فرق واقع ہونے والا تھا؟ مہذب بنانے کے خواب کی تعبیر کیا تھی؟ خاص طور پر اس معاملے میں جب ایک جنگلی' جنگلیوں کو مہذب بنانے کا ارادہ رکھتا تھا؟ (خود فریزر کے بھائی نے اس کو جنگلی لکھا ہے)۔ اور خود ان افراد کے اہل خانہ' دوستوں اور برادری پر کیا اثرات مرتب ہو رہے تھے جن کو یرغمال بنا کر رکھا گیا تھا اور جن کے بارے میں فریزر کو گمان تھا کہ ان کو فرمانبردار اور مطیع بنالیا گیا ہے۔ کچھ بھی سہی مگر فریزر کے قتل کے نتیجے میں فیروز پور کو برطانوی عملداری میں لا کر وہاں کے نوابوں کو لوہارو کی ادنیٰ حیثیت کا احساس دلا دیا گیا۔

میؤ وں پر جو گوڑ گاؤں کی نوح اور فیروز پور تحصیلوں میں آباد تھے۔ اچانک ایک نیا مالیاتی نظام نافذ کر دیا گیا۔ مستقلاً کمزور فصلوں اور ضرورت کے پانی سے محروم جنوب کے ان علاقوں میں کلیتاً میؤ وں آباد تھے۔ فیروز پور میں چھوٹی زمینداریاں تھیں اور بمشکل ہی وہاں کوئی کنواں تھا07۔ ان کے مقابلے میں جاٹ اور اہیروں کے پاس جو کل آبادی کا دسواں حصہ تھے' مغرب میں ریواڑی کے اردگرد بنگر کے زرخیز میدانوں میں واقع زمینیں تھیں جن میں آبپاشی کا قدرتی انتظام تھا۔ برطانیہ کی مالیاتی اصلاحات گوڑ گاؤں میں 37-1836ء میں ایسے وقت میں نافذ کی گئیں جب زرعی پیداوار انحطاط پذیر اور کسانوں کا عدم اطمینان بڑھا ہوا تھا جس کی وجہ سے تنازعات میں خاطر خواہ اضافہ ہوا۔

1837-38ء کے مالیاتی انتظام کے تحت بڑھی ہوئی شرح محاصل اور قوانین کی سختی کے

ساتھ پابندی کرانے کو 39-1837ء کے قحط اور آنے والے کئی سال تک خراب فصلوں کی وجہ مانا جاتا تھا 08۔نظرثانی شدہ شرحیں پلول اور فیروز پور کے میؤوں کے لیے ناقابل برداشت تھیں جہاں وہ قطعی طور پر نافذ نہیں کی جا سکیں اور ان پر دوبارہ نظرثانی کی ضرورت محسوس کی گئی۔ 1841ء میں فیروز پور اور پنہانا کے علاقوں کی شرحیں متعین کرنے والے Gubbins نے تقاضوں کو متعلقہ دور کے لیے 20% کم کر دیا اور تمام واجبات معاف کر دیے۔ 1842ء کے آخری نظرثانی شدہ فیصلے میں مالی تقاضوں میں کمی کیے جانے کے باوجود ریواڑی اور فیروز پور کے لیے یہ بہت بھاری بوجھ تھا۔لہٰذا 1838 اور 1842ء کی آبادکاری کو خاص طور سے ناروا کہا گیا اور بہت سی زمینیں گروی رکھی گئیں۔

سال	آبادکاری	تقاضے (روپوں میں)
1837-77	Lawrence (عمومی)	1,400,000
1842-77	آخری نظرثانی شدہ	1,114,000
1882-1902	Channing	1,100,000 سات سال کے لیے
		1,225,000 باقی سالوں کے لیے

Source: F.C.Channing, Land Revenue Settlement of the Gurgaon District, Land Revenue Assessment in Alwar, Jaipur Agency, Rajputana CRP R2/152-149, IOL.

Little نے حیرت کا اظہار کیا ہے کہ 1857ء کے واقعات میں پورے میوات کی فضا نوآبادیاتی نظام کے خلاف تھی۔ Amitav Ghosh نے صحیح کہا ہے کہ 1857ء کی تحریک کو بین الاقوامی سطح پر نوآبادیاتی نظام کے خلاف نہایت اہم اور جدید ہندوستانی تاریخ کا اہم ترین واقعہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا واقعہ تھا جس میں سلطنت کی بہیمیت پوری طرح پھیلی ہوئی نظر آتی ہے۔ گھوش 1857ء کے علیحدگی پسند گروپوں کے بارے میں خاموشی کو توڑتی ہوئی Dipesh Chakrabarty کی Provincializing Europe اور دیگر تحریروں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ گھوش کا کہنا ہے کہ چکرورتی کا کام مزاحمت کے بارے میں ہے لیکن سلطنت کے نوآبادیاتی اختیارات کے جبر و استبداد کی طرف بھی محض ہلکے سے اشاروں پر مشتمل ہے 10۔ ہم میؤوں کے

متوازی بیانات کی روشنی میں 1857ء کے واقعات کو کس طرح بیان کر سکتے ہیں۔ کیا سیاسی معیشت کی توجیہ حق بجانب ہے؟ کیا عمومی بے اطمینانی کی فضا کمیابی' قحط اور زرعی تباہ حالی کی وجہ سے تھی؟ یا پھر مذہب ایک فیصلہ کن عنصر تھا؟ مختصر طور پر میں علاقے میں 1857ء کے واقعات کے مختلف ٹکڑوں کو باہم مربوط کرنے کے لیے انگریزوں کے بغاوت کے گمراہ کن نظریے کی طرف لوٹتی ہوں۔

کہتے ہیں کہ الور اور پڑوس کی برطانوی عملداری میں شامل صوبوں کے میؤ اپنی غیر مہذب اور لوٹ مار کی عادتوں کی وجہ سے مستقل طور پر مشکلات کا سبب بنے ہوئے تھے۔ بھرتپور کے میؤ بھی گوڑگاؤں میں اپنی نسل کے لوگوں کے ساتھ شامل ہو کر فیروز پور' نوح اور دوسرے قصبات میں لوٹ مار میں شریک ہو گئے تھے۔ خیرا گڑھ کی سرحد پر خصوصی برطانوی فوج ان کی اور بھرتپور کے گوجروں کی سرگرمیوں کی روک تھام کے لیے تعینات کی گئی تھی 11۔ الور میں برطانوی اختیارات کے خلاف اولین قبیلہ میؤوں کا قبیلہ تھا۔ رام گڑھ کے شمال مشرق میں 15.5 کلومیٹر کے فاصلے پر نوگاؤں کے مقام پر میؤوں نے الور چھاؤنی خالی کرانے کے لیے مہا تے سنگھ کی بھیجی ہوئی فوج کو شکست دیدی 12۔ وہ لوگ برطانوی فوج کے استعمال کے لیے ایک سو بیل ساتھ لیکر فیروز پور کی طرف جا رہے تھے۔ محافظوں کے اس دستہ پر میؤوں اور بنیوں نے نوگاؤں کے قریب حملہ کر دیا۔ ان کا محاصرہ کر کے ان کے کمانڈنٹ مان سنگھ اور اس کے کئی ساتھیوں کو مار دیا گیا 13۔ کہا جاتا ہے کہ رام گڑھ میں جو کولانی سمیت کئی تحریکوں کا مرکز تھا' میؤ خزانوں کے کئی بڑے قافلے لوٹنے کے ذمہ دار تھے' جو اگلی نصف صدی تک ان کے پاس تھے 14۔

نارنول اور ٹپوکڑا میں بھی سرکاری قافلوں پر مسلح حملے کر کے لوٹ مار کرنا بیان کیا جاتا ہے 15۔ Lawrence اور Newall کا تبصرہ ہے: ''اس انتہائی تشویشناک دور کے آخری حصے میں پوری ریاست الور شدید مشکلات میں گھری ہوئی تھی۔ اس کے علاقوں میں ہمارے باغی فوجی پھیلے ہوئے تھے۔ اور اس کے اثرات ریاستی فوج میں بھی سرایت کر رہے تھے ریاست کی گوجر اور میؤ آبادی بھی ہمارے باغی صوبوں میں آباد اپنی برادری کی تقلید پر آمادہ تھی'' 16۔ بغاوت کے فروغ میں قرابت داری کا اثر نمایاں تھا۔

پورے راجپوتانہ میں یہی حالات تھے کہ حاکم اور اس کی رعایا ایک دوسرے کے مقابل

تھے۔الور کے حاکم نے البتہ بغاوت کے دوران آگرہ میں گھری ہوئی فوج کی مدد کر کے برطانوی حکومت کے ساتھ اپنی وفاداری نبھائی 17۔ کپتان نکسن اور دیگر نے متھرا جانے والی پچیس ہزار کی نفری پر مشتمل فوج کی قیادت کی جسے دہلی اور میرٹھ کے باغیوں کو کنٹرول کرنے کے لیے متھرا بھیجا گیا تھا۔ یہ اقدام الور اور بھرتپور ریاستوں کی مدد کے لیے اٹھایا گیا تھا۔بھرتپور کے حاکم نے بھی اپنے فوجی شامل کیے اور وہ الور کے پچیس جوانوں کے ساتھ شامل ہو گئے' مگر گڑگاؤں کے مقام ہوڈل پر انہوں نے متھرا کے باغیوں پر حملہ کرنے سے انکار کر دیا اور اس کے بجائے الٹے برطانوی فوج کے افسروں اور الور کے راجپوتوں کے خلاف ہو گئے اور کوسی کی بغاوت میں شریک ہو گئے۔نکسن اپنی جان بچا کر وہاں سے بھاگ نکلا۔

متحدہ صوبوں میں میوؤں کی خاصی بڑی تعداد موجود تھی جہاں وہ فوج میں ملازم تھے' ان کو زمینیں دی گئی تھیں اور وہاں انہوں نے اپنے گاؤں قائم کر لیے تھے۔الٰہ آباد میں میوؤں کی بڑی کثرت تھی' وہاں ان کی تعداد کم و بیش ایک لاکھ تھی' البتہ بجنور میں ان کی تعداد کم تھی۔ میواتی ٹیکسوں کے بوجھ اور نئے قوانین سے دہرے دباؤ میں تھے جس وجہ سے ان کے پاس گھر بھیجنے کے لیے کچھ نہیں بچتا تھا۔ بہت سے لوگوں نے فوج کی نوکری چھوڑ دی۔ان لوگوں نے جھانسی میں بنگلے تباہ کر دیے اور بجنور میں علمِ بغاوت بلند کر دیا۔الٰہ آباد میں میواتیوں کو سپاہیوں اور فوجی رسالوں کو بغاوت پر اکسانے کا ذمہ دار قرار دیا جاتا تھا 18۔ بغاوت کی باتیں کرنے والے میواتیوں کو اس اندیشہ کے تحت گرفتار کر کے الٰہ آباد بھیجا جاتا تھا کہ وہ چھٹی مقامی رجمنٹ کے جوانوں میں بغاوت کے جراثیم منتقل کر سکتے ہیں 19۔ میواتی باغیوں کو مقدمات کا سامنا کرنا اور سزائیں بھگتنی پڑتی تھیں' اکثر کو سزائے موت بھی دی جاتی تھی۔یکم جولائی کو مرکزی صوبوں میں اندور کی بغاوت کی قیادت میو سردار سعادت خان نے اس نعرے سے متاثر ہو کر کی: ''آگے بڑھو اور گوروں کو مار ڈالو''۔منڈسور اور نیمچ میں بھی میوؤں کی قیادت میں نیمچ اسٹیشن کا محاصرہ کر لیا گیا۔

غدر کے دوران' جس کو میو جدوجہد کہتے ہیں' گڑگاؤں میں میوؤں کا کردار خاص طور سے نمایاں تھا۔یقیناً یہ وہی لوگ تھے جنہوں نے برطانوی راج کے اخیر ستمبر میں دہلی دوبارہ فتح کرنے کے بعد سب سے خونخوار اور ڈٹ کر مقابلہ کیا۔جون کے مہینے میں میوؤں نے کیپٹن ایڈن کو تاوڑو اور سوہنا کے راستے میں گھیر لیا۔اس کی توپ نے اس کو مصیبت سے بچا لیا اور وہ جے پور کی طرف

بھاگ گیا۔ گڑگاؤں میں میؤوں نے خانزادوں اور پولیس کے ساتھ مقابلہ کیا' رائسینہ میں اسسٹنٹ کلکٹر Clifford اور دوسرے افسروں کو قتل کرنے کے بعد تاؤڑو' سوہنا' فیروز پور' پنہانا پٹنگوں ان اور نوح کو لوٹ لیا20۔ Stoke اس واقعے کو وحشیانہ لوٹ مار کہتا ہے 21۔ فیروز پور میں جمع ہو کر میواتیوں نے الور میں نوگاؤں اور رام گڑھ پر چڑھائی کرنے کا منصوبہ بنایا۔ بعد میں نوے (90) میواتی پکڑے گئے۔ Lawrence لکھتا ہے کہ: کیپٹن ایڈن نے بہت سے یورپی باشندے آزاد کرائے' اور اپنی فوجوں کو متھرا اور پلول کے درمیان میواتیوں کو سزائیں دینے پر مامور کر دیا22۔ دشمن کا صفایا کر کے امن قائم کرنے میں Brigadier Shower کے دستوں کو کئی ہفتے لگے اور کم وبیش پچاس گاؤں راکھ کا ڈھیر کر دیے گئے۔

زیرنظر واقعات کا دارومدار انگریزوں کے ذرائع پر ہے' ان کی تصدیق میؤوں کی تحریروں سے بھی ہوتی ہے جن کی تصدیق دہلی اور مدھیہ پردیش کی آل انڈیا میؤ سبھا نے بھی کی ہے۔ یہ تحریر میؤ شہید سعادت خان سے منسوب ہے جس کو یکم اکتوبر 1874ء کو اندور میں پھانسی دی گئی' میؤوں کے ماضی کے بارے میں قیمتی معلومات کی حامل ہونے کی وجہ سے بھی یہ روایت عمومی دلچسپی کا باعث ہے 23۔ یہ انگریزوں کے خلاف لڑی جانے والی تاؤڑو' سوہنا' فیروز پور جھرکا اور پٹنگواں کی جنگوں کے حال بیان کرتی ہے۔ اس کے مضمون میں 31 اکتوبر 1857ء کو رائسینہ میں Clifford کے قتل کا حوالہ بھی موجود ہے۔ دہلی کے معروف بازار چاندنی چوک میں اپنی بہن کے قتل کے بعد اس نے کئی گاؤں پر حملہ کیا تھا۔ رائسینہ کے اطراف میں ساٹھ فوجی افسر مارے گئے اور انگریزوں کو جنھیں فرنگی کہا جاتا تھا کانٹے دار جھاڑیوں پر چلایا گیا۔ انگریزوں نے اس کا بدلہ رائسینہ' ہریاہیرا' جلال پور' ماجرا' نانیرا اور ہرچند پور میں میؤوں کی زمینوں پر قبضہ کر کے لیا۔ Shower کے فوجیوں نے میؤوں کا قتل عام جاری رکھا۔ 7 نومبر 1857ء کو لیفٹیننٹ Grant کی قیادت میں انگریزوں کی فوج نے برکا' ریواسن اور گھاسیڑا پر حملہ کیا اور گاؤں کے گاؤں لوٹ لیے۔ اگلے دن گھمسان کی ایک جنگ میں 150 میواتی مارے گئے۔ پھر ایک بڑی فوج نے Drummond, Temple اور Hudson کی کمان میں 3000 میواتیوں پر مشتمل فوج پر روپڑا کا مقام پر حملہ کیا جس میں 400 میواتی مارے گئے۔ کچھ عرصے بعد صدرالدین کی قیادت میں منہوں کے مقام پر مزید میواتی مارے گئے۔ پٹنگوں ان سے ملحقہ تمام علاقہ میں کسانوں اور

سرداروں کی جائیدادیں انگریزوں نے مٹی کے ڈھیر میں تبدیل کر دیں۔

Heesterman '1857ء کی جدوجہد کو اندرونی سرحدوں کی غیر منظم بغاوت قرار دیتا ہے 24۔ انگریزوں کے خلاف وسیع پیمانے پر اس محاذ آرائی کے اثرات زبانی روایات میں بہت کم پائے جاتے ہیں۔ رائسینہ کی گھاسیڑہ پال کے میؤوں کے برطانوی افسروں پر حملے کا جشن درج ذیل دوہے میں منایا گیا ہے: ۔

بنگلہ میں من نہ، لگے سونی دیکھے سیج
راسینہ کا گاؤں میں دیکھا بنا سیس انگیرج
راسینہ کا میو نے بھلو جگایو دین
لگائی مارا ــــئی کرسی خالی کر دی تین
گڈھ گھاسیڑہ گاؤں پال کو بڈو بھروسو
راجہ رام چندر اوتار راج راون کو کھوسو

انگریز کی بیوی چلا رہی ہے
بڑے بنگلے میں اُس کا من نہیں لگ رہا
اور سیج ویران نظر آتی ہے
رائسینہ کے کھلے میدان میں
سر بریدہ انگریز کو پڑا ہوا دیکھا
رائسینہ کے میؤوں
نے ایک بڑا مذہبی فریضہ ادا کر دیا
اتنی کاری ضرب لگائی
جس نے تین کرسیاں خالی کر دیں
ڈھینگل پال کے میؤوں کو
گھاسیڑہ گاؤں پر فخر ہے
جس طرح رام چندر
نے راون کی راج دھانی پر فتح حاصل کی تھی

نظم میں مذہبی حوالے پر غور کیجیے جو کہ خالص اسلامی زاویہ نظر ہے۔ ساتھ ہی میوؤں کی طرف سے برطانوی فوج کی تباہی سے رام کا راون کے شہر لنکا ڈھادینے کی طرف اشارہ ہے۔ میں نے پچھلے صفحات میں گڑگاؤں میں میوات کے علاقے کے ڈھینگل پال کے میؤوں کا ذکر کیا ہے، جو اپنا نسلی تعلق رائسینہ سے وابستہ بتاتے ہیں۔ ان کو میؤوں کی گھاسیٹریا اور بڈگوجر شاخ کے حوالے سے بھی جانا جاتا ہے جن کا تعلق رام سے بتایا جاتا ہے۔

مقامی نسل یقیناً برطانوی راج پر اپنے اس عمل کے اثرات سے بخوبی واقف ہے:

راسینہ ہے گاؤں رعب بارو پالن میں
کرسی ہو گی خالی تین ہوئی چرچا لند میں

گاؤں رائسینہ کی بارہ پالوں میں دھاک ہے
تین کرسیاں خالی کرائی گئی تھیں
لندن میں بھی یہ معاملہ زیر غور آیا
اس نظم میں کرسی سے مراد مارے گئے انگریز شرفا ہیں۔

1857ء پر بحث

محققوں نے اتنے وسیع احتجاج کو کس طرح بیان کیا ہے؟ '1857' کے واقعات کو Stokes نے زراعت پیشہ افراد کی بقائے باہمی کی جدوجہد قرار دیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مغرب کے بنجر علاقوں میں رہنے والے یہ وہ لوگ تھے جو احساس محرومی کا شکار مختلف ذاتوں پر مشتمل تھے اور محصولات کی غیر معمولی شرح برداشت کر رہے تھے، جنہوں نے جاٹوں کے زیر قیادت علم بغاوت بلند کیا تھا۔ ان میں دریائے جمنا کے مشرق میں جاٹ اور غیر جاٹوں کے وہ گروہ نہیں تھے جنہوں نے اس دریا کے منفعت بخش ذرائع سے خوب فائدے اٹھائے تھے۔ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مختلف ذاتوں کے گروپوں نے 1857ء کی جدوجہد میں کچھ مخصوص مقامی وجوہات کی بناء پر حصہ لیا۔ جہاں تک گڑگاؤں کے میؤوں کا تعلق ہے یہ لوگ مسائل کے مجموعے: بلند تر شرح مالیانہ، آبپاشی کے ناکافی ذرائع، رہن، قرضداری اور زمینوں کے تبادلے کے نتیجے میں ہونے والے انتقال آبادی کی بناء پر مجبور ہوئے۔ بھرتپور کی مخالفانہ جدوجہد البتہ آبپاشی

کے عمدہ انتظامات اور قطعی مختلف زرعی ماحول سے ابھری۔ حالانکہ گڑ گاؤں کی تحصیلیں بنجر اور مقابلتاً غیر پیداواری ہیں، بھرتپور کی شمالی اور مرکزی تحصیلیں (جہاں سے جدوجہد کا آغاز انیسویں صدی کے وسط اور اس کے آخری حصے میں ہوا) اور الور میں گووند گڑھ کا علاقہ جو (1932ء کی بغاوت والی پٹی پر واقع ہے) آبپاشی کے نسبتاً عمدہ بندوبست سے مزین اور نہایت زرخیز ہے۔ کاماں اور نگر کو بمشکل ہی بنجر اور خشک علاقے کہا جا سکتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ جہاں تک 1857ء کے واقعات میں زرعی ماحول کے حصہ کا تعلق ہے، گڑ گاؤں کے میوؤں کے کردار کو امکانی طور پر واقعاتی اعتبار سے کم بیان کیا گیا ہے۔ اس میں جدوجہد کی بنیادی وجوہات کی عمومی وضاحت موجود نہیں ہے جو کہ اپنی جگہ کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

مذہبی عنصر کی نشاندہی ان دعووں سے ہوتی ہے جن میں نوآبادیاتی اختیارات کے ذریعے عیسائی مشنریوں کی بڑھتی ہوئی سرگرمیاں اور مذہب بدلنے کی ہمت افزائی بیان کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر بنگال آرمی کے ایک مبلغ کے اشتہار میں لکھا ہوا تھا کہ مسلمانوں کے لیے یہ بہترین وقت ہے کہ وہ عیسائی بن جائیں۔ اس کے خلاف احتجاجاً کئی درخواستیں بہادر شاہ ظفر کو ارسال کی گئیں 26۔ Ashraf وہابی کہلانے والے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے دعویداروں کے نمایاں کردار کا حوالہ دیتا ہے 27۔ مگر کم از کم راجپوتانہ کے علاقے میوات میں ان نام نہاد وہابیوں کی موجودگی کا پتہ انیسویں صدی کے آخری حصے میں ملتا ہے 28۔ یہ رہن کے بڑھتے ہوئے واقعات اور قرضداریاں تھیں جن کی بدولت گڑ گاؤں کے میوؤں میں نوآبادیات مخالف جذبات پیدا ہوئے۔ صدی کی ابتدا میں تیز رفتار زراعت، ماحول کی تبدیلیاں، اور محصولات میں بے تحاشہ اضافے کی برطانوی مہم جوئی نے دیہی آبادیوں کی پیداواری طاقتیں سلب کر لیں 29۔ اس کی ایک وجہ باغی بادشاہ کے ساتھ وفاداری بھی ہو سکتی ہے۔ رائسینہ کے کالے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ مغل بادشاہ کا توپچی تھا اور دہلی کے قلعہ پر لڑنے کے لیے اپنی فوج تیار کر رہا تھا۔ ان حالات میں کسی ایک وجہ کا تعین کرنا آسان نہیں رہتا۔ Bayly کے مفروضے سے اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ 1857ء کا واقعہ ایک مفرد تحریک نہیں تھا بلکہ اس کی کئی جہات تھیں 30۔

گھوش 1857ء میں ہندوستان کی تاریخ نویسی میں اور بطور خاص ہندوستان سے متعلق تحریروں میں ذاتوں کے مسئلہ پر خاموشی کو ایک بڑی خاموشی حتیٰ کہ اس سے انکار کے مترادف قرار

دیتا ہے 31۔ وہ اودے مہتا کا ایک بیان دہراتا ہے جس میں James Fitzjames Stephen کے ایک اہم جملہ کا حوالہ دیتا ہے کہ برطانوی حکومت باغیانہ تحریک کو کس طرح پیش کرتی ہے' اور کوئی صورتحال اتنی خطرناک نہیں ہوتی جتنی اُس انسانی انتظام کے تحت ہو سکتی ہے' جس نے جنگ کے ذریعے اپنی حکومت بنائی ہو' اور مسلح جدوجہد کے دوران اپنے ذاتی اوصاف کو فتح مندی کا باعث قرار دیتا ہو' اور اپنے بے بنیاد دعوے کو درست سمجھتا ہو۔ گھوش کی دلیل ہے کہ 1857ء میں برطانوی سلطنت کے بعد 'نسل پرستی' ایک بنیادی سماجی حقیقت تھی' جو زبانی جمع خرچ سے زیادہ جو عملی طور پر رائج تھی اور جو انیسویں صدی کے وسط سے بعد کے ادوار میں مزید قوی ہوتی گئی۔ ''نسلیں حکومت کا ہتھیار ہونے سے کچھ زیادہ ہی تھیں: یہ ان تمام امکانات کی بنیاد تھیں جن سے دوسرے نظریات نے جنم لیا''۔ گھوش حکومت برطانیہ کی ہندوستانی فوج اور بار بار بغاوت کے مرتکب ہونے والے اس کے سپاہیوں سے متعلق بے لکھی کہانیوں کی طرف توجہ مبذول کراتا ہے۔ اس کے خیال میں چکرورتی مقبوضہ نوآبادیات میں نظام شاہی کے رجحانات اور ان نوآبادیات کے مابین امتیاز قائم کرتا ہے جہاں مطلق العنان حاکم پہلے سے موجود تہذیب کا اقرار کرتے ہیں۔ یورپ والوں نے ہندوستان کے ساتھ کبھی باوقار برتاؤ نہیں کیا بلکہ یہاں کے قدیم معاشروں میں توڑ پھوڑ کر کے ان کو مٹا ڈالنا ہی ان کا وطیرہ رہا ہے۔ یورپی حکام کے دلوں میں ان کے انسان ہونے کے بارے میں بیٹھے ہوئے گہرے خدشات' روشن خیالی اور آگہی میں کارفرما ابہام' مساوات وغیرہ' سترہویں سے اٹھارہویں صدی کے دوران سامنے آئے' بین الاقوامی سطح پر غیر تسلیم شدہ نسل پرستی جو اپنے لیے بین الاقوامی سطح پر نافذ کیے جانے کا تقاضہ کرتی ہے' اس کا لازمی جزو ہے۔ گھوش کا اختلافی نظریہ ہے کہ انیسویں صدی کے ہندوستانی معاشرے میں آزادی اور مساوات کی لہریں صرف دور آگہی کا تحفہ نہیں تھیں' اور یہ کہ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ بہت سی نظریاتی روایات میں اشتباہات موجود ہیں۔ اس کا نظریہ ہے کہ ہندوستان میں آمرانہ طرز حکمرانی کے خلاف جذبات کا ایک طویل ماضی ہے' اور یہ کہ برطانوی راج نے نہ صرف ان کو تقویت پہنچائی بلکہ اپنی مطلق العنانی بھی روشناس کرائی۔ گھوش اصرار کرتا ہے کہ نسل پرستی صرف انتہا پسند نظریہ کا نام نہیں ہے: ''یہ ایسا نظریہ ہے جو کئی سائنسی' فطری' حیاتیاتی اور ارتقائی مسلمات میں بھی

موجود ہے' اور بطور خاص دوسرے الفاظ میں دور آگہی کے بعد کا نظریہ ہے جب کہ چکرورتی کے دلائل صاف اور واضح ہیں۔ گھوش کا استفسار ایسا ہے کہ ہم اس میں الجھ کر رہ جائیں۔ کیا ہندوستان کے لوگ' نسل کے بارے میں سوال سے اس لیے خوفزدہ ہیں کہ یہ بقائے ذات کا فطری تقاضہ ہے' یا اس لیے کہ اس میں مغربی آزادی کے خیالات کی ملاوٹ ہے' جس پر خود ہماری اپنی بہتری کی بنیاد رکھی جاتی ہے؟

لہٰذا 1857ء کا غدر حاکموں اور محکوموں کے لیے سنگ بنیاد تھا۔ گھوش نے بالکل درست نشان دہی کی ہے کہ یہ صرف 1857ء کے بعد ہی ممکن ہوا کہ شمالی اور مرکزی علاقوں کے بہت سے ہندوستانیوں نے اپنی مایوسی کا اعتراف کیا: برطانوی راج کے خلاف کچھ بھی پیش نہیں جاسکتا تھا' صرف مزاحمت پر ہی کامیابی کا دارومدار تھا۔ اس نے ہندوستانیوں کی معاشرتی نفسیات کے ان خیالات میں تبدیلی پیدا کی جن کو Nandy ذات کی گمشدگی سے تعبیر کرتا ہے حتیٰ کہ انگریزوں کے رجحانات غالب آجاتے ہیں جو انسان کے اندر سے پھوٹ کر نکلتے ہیں۔ لیکن سوال وہ بھی ہے جسے Dipesh Chakraborty اٹھاتا ہے کہ آیا 1857ء ہمیں کوئی نیا نظریہ' یا نوآبادیات کی کوئی نئی تفہیم دے سکتا ہے؟ 14 ستمبر 1857ء کو برطانیہ کا دہلی کا محاصرہ اور اس پر دوبارہ قبضہ حکومت برطانیہ کا ایک بڑا معرکہ قرار دیا گیا تھا' اس روز کے قتلِ عام کی یادگاریں بڑے پیمانے پر قائم کی گئیں۔ Dalrymple بتاتا ہے کہ بغاوت کی یادگار میں دونوں طرف کے اعداد و شمار کے اوسط ایک جیسے ہیں جن سے باآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس وقت کی دہلی Ochterlony اور Fraser کے دور حکومت سے بالکل مختلف تھی۔ فریزر کا دور بمشکل ہی ہمدردانہ تھا' لیکن اس کے بعد آنے والوں کے دور میں عوام اور حاکموں کے مابین فاصلے بڑھتے ہی گئے۔ گھوش جس بات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا وہ یہ ہے کہ 1857ء کے واقعات نے برطانوی حکام کو ایک نئی حکمت عملی پر غور کرنے کے لیے مجبور کردیا تھا۔ انہوں نے قانون کی حکمرانی اور عدالتوں کا ایک موثر نظام قائم کیا۔ اور دوسری جانب آمرانہ بالادستی نے نوآبادیاتی باشندوں کو نسل پرستی کی راہ پر لگادیا جس میں اداروں کا قیام ناگزیر تھا۔ گھوش کے کہنے کے مطابق نسل پرستی صرف فوج میں ہی نہیں تھی۔ قبیلوں اور ذاتوں کی تفہیم کے بعد پیدا ہونے والی نسل پرستی نے جرائم پیشہ قبائل میں نظریاتی اور انتظامی بیداری پیدا کی۔

1857ء کی معرکہ آرائی کے بارے میں اسی دور میں ایک میؤ کی کی گئی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ یہ ان انگریزوں کے خلاف تھی جنھوں نے دہلی پر قبضہ کرلیا تھا۔(دِلی انگیریزن نے چھین لی) ہم کہتے ہیں:'' mulk badshah ka raj kampani ka ''(ملک مغل بادشاہوں کا ہے اور حکم کمپنی کا چلتا ہے) مگر کمپنی کی حاکیت نے برطانوی راج کو راستہ دیا' جس نے نظم اور عمل میں میؤوں کو توجہ دینے پر مجبور کردیا۔



9

بادشاہ، دیہاتی اور ڈکیت

میؤ وں کی روایات میں برطانوی راج کے بارے میں کیا تاثرات ہیں؟ زیرِ نظر باب میں ڈکیتی کا حکومت مخالف سماجی روِش کے طور پر ڈاکو گھڑ چڑھی میؤ خاں کی روایت کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کو نو آبادیات مخالف تحریر بھی سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ بہت سی روایات مختلف اور متضاد آوازوں کا مرکب ہوتی ہیں۔ اس وقت میرے سامنے نو آبادیاتی نظام کے خلاف ایک واضح اشاریہ موجود ہے۔ یہاں نو آبادیاتی ریاست کے بجائے نو آبادیاتی نظام استعمال کیا گیا ہے کیونکہ زیرِ گفتگو موضوع کا وقت اور مقام شہزادگان کی ریاست کے بارے میں ہے۔ شہزادگان کی ریاست کو برطانوی حکومت کا تحفظ حاصل ہے اور وہ نو آبادیاتی نظام کا ہی ایک حصہ محسوس ہوتی ہے۔ حالانکہ ڈکیتوں کی اس روایت کا مزاج سخت تنقیدی محسوس ہوتا ہے لیکن اس میں خوش فہمی کا عنصر شامل نہیں ہے یعنی جس کو نو آبادیاتی بادشاہت کے دور کا مطلوبہ متبادل سمجھا جا سکتا ہو۔ پھر بھی گھڑ چڑھی میو خاں کی روایت اختیارات اور اکثریت سے اختلاف کا امتزاج ہونے کے علاوہ آمرانہ شخصی حکومت اور نو آبادیاتی ریاست کی اصلیت اور اصولوں پر تبصرہ بھی ہے۔

ڈکیتی کا دائرہ عمل بہت وسیع ہے جو درحقیقت شمال اور شمال مشرقی ایشیاء' آسٹریلیا' لاطینی امریکہ' یورپ اور اسلامی معاشروں میں احتجاج کا ایک بین الاقوامی طریقہ ہے۔ پچھلی کئی دہائیوں سے پوری دنیا میں دیہی کسانوں کی مزاحمت اور سماجی ڈکیتیوں کے بارے میں بڑے پیمانے پر تجزیے اور دستاویزات سامنے آتی رہی ہیں۔ Hobsbawin لکھتا ہے: یہ لوگ عام مجرم نہیں

ہیں بلکہ یہ کسانوں کے معاشروں میں انفرادی یا اقلیتی سطح پر احتجاج کی علامت ہوتے ہیں۔ ڈاکوؤں کو ہیرو کی حیثیت میں عزت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ وہ انصاف کے لیے جدوجہد اور لوگوں کی تکلیفوں کا مداوا کرنے کی علامت مانے جاتے ہیں اور ان کا اپنا ایک قانون ہوتا ہے 01۔ معزز ڈاکوؤں کی ایک زندہ مثال یقیناً روبن ہڈ کو قرار دیا جاسکتا ہے۔

ڈاکوؤں کی روایت صنعتی دور سے قبل کی ایک معروف صورت ہے۔ انگلینڈ میں یہ سترہویں صدی کی ابتدا تک موجود رہی، اور زارِ روس کے دور میں اٹھارہویں صدی کے وسط تک۔ بلقان، اٹلی، اسپین، یونان، کولمبیا، پیرو اور برازیل تک میں اسی نوع کی کہانیاں مشہور ہیں۔ لیکن ہندوستان کے بارے میں Hobsbawin کا تبصرہ ہے کہ: جنوبی ایشیائی ہندو معاشرے میں، امکانی یا استثنائی صورت ممکن ہوسکتی ہے جہاں سماج کے تمام شعبوں میں ڈکیتیاں نسلی عادت کے طور پر راسخ ہیں، نسلیں اور برادریاں اپنی بقا کے لیے جدوجہد میں مصروف رہنے پر مجبور ہوتی ہیں 02۔ Yang کا اصرار ہے کہ جنوبی ایشیاء میں ڈکیتی کے بارے میں کوئی مضبوط شہادت نہیں ہے 03۔

ڈاکہ زنی کی روایت ہندوستان کے ذات پات کے معاشرے میں کوئی غیر معروف اصطلاح نہیں ہے 04۔ Richard اور راؤ تلیگو کے ایک ڈاکو اور عوامی ہیرو کی کہانی 'papadu' کا تجزیہ کرتے ہیں جو ہندو اور مسلمان اشرافیہ کی عورتوں کو اغوا کرتا ہے 05۔ Pandian اچھوتوں میں رائج Mathupattam کے ایک باغی ڈاکو کی مدح میں رزمیہ اشعار کا حوالہ دیتا ہے 06۔ راجستھان میں شیخاواٹی کے علاقے میں ڈاکوؤں کے بارے میں باغیانہ داستانوں کی ایک معروف دھاریٔی روایت موجود ہے۔ مغربی ہندوستان کے جنگلوں کے باسی بھیلوں کے حوالے سے اسی نوعیت کی ڈکیتیوں کی بے شمار کہانیاں مشہور ہیں۔ حبیب تنویر کی چھتیس گڑھی کہانی کی ڈرامائی تشکیل میں چرن داس چور بھی ایک مثالی رحمدل چور ہے جو امیروں کو لوٹ کر غریبوں کی مدد کیا کرتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ لوک تحریر کو ہندوستان کی ادبی تنقیدوں کی طرح محض ہیرووانہ مزاج کا آئینہ دار نہیں کہا جاسکتا یا پھر مدح وستائش کا روایتی طریقہ بھی نہیں کہا جاسکتا جو راج گدی سے منسلک افراد کی کمتری کا اظہار کرتا ہو۔ فن صرف خوبصورتی کا دلدادہ ہی نہیں بلکہ تاجداروں کی مخالفت کا بھی علم بردار ہوتا ہے۔

الور کی شاہی ریاست اور اعلیٰ ترین اختیارات:

ڈکیتیوں پر دستیاب قابل ذکر لٹریچر میں محققوں نے اس کے کمزور ریاستوں کے ساتھ تعلق کو واضح کیا ہے جو ریاست کی تشکیل کے منافی ہے۔ اس حصے میں مجھے تشکیل ریاست کے وسعت پذیر کام کے حوالے سے صرف یہ کہنا ہے کہ ہمیشہ ہی ایسا نہیں ہوتا۔ متوازی نوآبادیاتی بالادستی اور شاہی اختیارات' جو آخری نوآبادیاتی دور کی خصوصیت رہی ہے' ڈکیتیوں کی کہانیوں کا مرکزی موضوع رہے ہیں۔

انیسویں صدی کی ابتدا تک برطانوی بالادستی چھ سو سے زیادہ بادشاہتوں کے ساتھ متعدد معاہدوں کے ذریعے مستحکم ہو چکی تھی' برطانیہ کے محافظوں کی حیثیت سے ان کے استحکام کی علامت برطانوی حکومت کا ان کے خارجی امور پر اختیار اور ایک ریذیڈنٹ کی تقرری تھا۔ مغلوں کی حکومت پر برطانوی غلبہ کے بعد راجپوتوں کی بادشاہتوں کو اب شہزادوں کی ریاست کہا جانے لگا07۔ اس تمام قصے کو لٹریچر میں ریاستوں کی معزولی کہا گیا ہے' مغلوں کی حکومت پر برطانیہ کے اختیارات راجپوتوں کی سیاسی حکمت عملی میں دور رس تبدیلیوں کا باعث بنے۔ اس سے قبل راجپوتوں کے ریاستی نظام میں راجا کے نزدیکی رشتہ داروں اور ہم نسل جنگ باز زمینداروں اور حکمرانوں کی شاخوں کے سربراہوں کو حکومت کرنے کا پیدائشی حقدار سمجھا جاتا تھا۔ بعض اوقات ہم نسل لوگ اپنی جائیدادیں راجا کو نہیں دیا کرتے تھے۔ یہ ریاست کے قیام سے قبل ان کے اجداد کی فاتحانہ معرکہ آرائیوں کے نتیجے میں ان کو حاصل ہوئی تھیں۔ لہٰذا راجا ان کا آقا نہیں تھا08۔ تحفظ کی ضمانت کے عوض اس کی نسل کے لوگ اس کو فوجی اور انتظامی خدمات پیش کرتے تھے۔ اس مرحلہ پر انگریزوں نے اس روش میں اجتماعی قوت کار کے تناظر میں راجپوت جاگیرداری کے نام سے تبدیلی پیدا کی۔

بعض اوقات نوآبادیاتی حکمت عملی کے تحت آمرانہ اختیارات کو بھی تحفظ فراہم کیا جاتا تھا جیسا کہ جے پور راجدھانی کے راجا رام سنگھ کے سلسلے میں کیا گیا۔ بہر حال بحیثیت مجموعی پورے راجپوتانہ میں نوآبادیاتی حاکموں نے دانستہ بادشاہ کے آمرانہ اختیارات بروئے کار نہیں آنے دیے۔ راجپوت اشرافیہ کے افراد کو 'وفادار اتحادی' نوآبادیاتی اختیارات کے محافظ اور آمروں کو

حدود میں رکھنے کا پابند سمجھا جاتا تھا۔ اشرافیہ کو زیادہ موثر بنانے کے لیے برطانیہ نے فیوڈل نظام کا احیاء کیا۔ Tod کی تحقیق نے راجپوت ریاستوں میں فیوڈلزم کا ایک دانشورانہ نقشہ فراہم کیا09۔ یہ طریقہ Stern نے پڑوس کی ریاست جے پور کے لیے بھی تجویز کیا'

حکومت برطانیہ کو فیوڈل شہزادہ اور اس کی اشرافیہ کے مابین پیدا ہونے والے تنازعات سے الگ رکھنے اور ایک ایسے ثالث کا کردار ادا کرنے کے لیے جو اپنا ذاتی فیصلہ نافذ کر سکے' کمپنی کے افسران کا خیال تھا کہ اس طرح وہ جے پور دربار کے معاون کی حیثیت سے رسائی حاصل کر کے تمام معاملات پر اپنی گرفت مضبوط کر سکتے ہیں۔ انگریز ایک بار پھر اشرافیہ کے معزز زمینداروں کو خلط ملط کرنے کی غلطی دہرا رہے تھے۔ وہ یہ مفروضہ قائم کرنے میں بھی غلطی پر تھے کہ راجپوت فیوڈلزم ایک مضبوط تکون کی حیثیت رکھتا ہے10۔

اکثر ریاستوں میں اشرافیہ پر مشتمل مجلس مشاورت کو جس کی صدارت ایجنٹ کیا کرتا تھا' راجپوتانہ میں فیوڈلزم کی حیات نو سمجھا جاتا تھا۔

ایسٹ انڈیا کمپنی سے الور کے حاکم کو اختیارات منتقل ہونے کے بعد ریاست الور کی آزادی سخت قسم کی یقین دہانیوں سے مشروط تھی۔ یہ 1803ء کے صلح نامہ کی خلاف ورزی تھی جس میں عدم مداخلت کی ضمانت دی گئی تھی۔ (شق 3)۔ الور کے حاکم نے مراٹھوں کے خلاف 1803ء میں اور دوبارہ 1857ء کی افراتفری میں حکومت برطانیہ کو تعاون فراہم کیا تھا۔ اس کے باوجود انگریزوں نے اشرافیہ کو راجا کے خلاف صف بستہ کرنے کی حکمت عملی اختیار کی۔ بجوار کے ٹھاکر لکھدیر سنگھ کی زیر قیادت جاگیرداروں کی بغاوت کو 1858ء میں مہاراجہ الور کے مقرر کردہ دہلی کے دیوان' دو مسلمان انتظامی سربراہوں کو معزول کرنے کا بہانہ بنایا گیا۔ 1838ء سے انہوں نے جو اصلاحات نافذ کیں تھی وہ راجا کی حیثیت کو خاصا مستحکم کرنے کا سبب بن گئی تھیں۔ بھرتپور کے پولیٹکل ایجنٹ کپتان نکسن نے ریاست کی انتظامیہ کے لیے شاہی مشاورت کی ایک مجلس قائم کی۔

حکومت برطانیہ کی طرف سے اس مجلس مشاورت کو غیر اطمینان بخش قرار دے کر الور کے لیے ایک پولیٹکل ایجنٹ مقرر کیا گیا۔ مہاراؤ راجا شیودان سنگھ کے دور حکمرانی (74-1857) کے

دوران پولیٹکل ایجنٹ کپتان اپمے نے انتظامیہ کے تمام شعبوں کی تشکیل نو کر ڈالی۔ 1869ء میں پولیٹکل ایجنسی ختم کردی گئی اور راجپوتانہ میں گورنر جنرل کے ایجنٹ نے الور دربار سے متعلق تمام امور اپنی نگرانی میں لے لیے۔ ریاست الور کو صراحت کے ساتھ مشرقی راجپوتانہ کی ریاستی کی ایجنسی کے تحت کر دیا گیا۔ لیکن اشرافیہ کی دوسری بغاوت کے بعد 1870ء میں مشرقی راجپوتانہ میں ریاستوں کی ایجنسی سے ماورا ایک پولیٹکل ایجنٹ مقرر کیا گیا جو اگست 1911ء تک برقرار رہا۔ پولیٹکل ایجنٹ کپتان کاڈل مجلس مشاورت کے ذریعے حکومت کرتا رہا۔ مجلس مشاورت کے صدر کی حیثیت سے ٹھاکر اشرافیہ کو نکون کا مرکز ثقل بنا کر مجلس مشاورت میں ایجنٹ کا ہمنشین بنادیا گیا' راجا کے پاس تخت ضرور تھا مگر اس مجلس کے فیصلوں کو رد کرنے یا اس کے انتظامی احکامات میں مداخلت کا کوئی اختیار نہیں تھا 11۔ راجہ کو دھمکی دی گئی کہ اگر راجپوت باغیوں کی طرف سے کوئی گڑبڑ جاری رہی تو (اسے) راجہ کو معزول کر دیا جائے گا 12۔

1870ء میں سیکریٹری خارجہ کی حیثیت سے ایچی سن کا دور شہزادگان کی بہت سی ریاستوں میں نوآبادیاتی اختیارات کی حد سے بڑھی ہوئی مداخلت کا دور تھا۔ ریاست الور کا شمار ضمانت یافتہ' قابل مداخلت اور زیردست سرداروں میں ہوتا تھا 13۔ اس طرح ریاست الور دفاعی اور جارحیت کے اتحاد کی بنیاد پر مستقل دوستی کی پابند ہوگئی۔ ایک معاہدہ کی رو سے ریاست الور برطانیہ کی رضامندی کے بغیر کسی کے ساتھ کوئی معاہدہ یا سودے بازی نہیں کرسکتی تھی۔ دیگر کئی شہزادوں کی ریاستوں کی طرح الور میں بھی ڈاک اور تار' ریلوے اور نمک کی پیداوار کو سکوں سے مشروط کر دیا گیا 14۔ ایک معاہدہ کی رو سے ٹکسال پر کئی پابندیاں عائد کردی گئیں۔ 1873ء میں انگلستان کا ایک سکہ متعارف کرایا گیا اور 1877ء کے بعد برطانوی ہند کی کرنسی عام ہوگئی۔ نئی ریاست الور کے ٹکسالی نظام کے رجسٹر میں الور کی ٹکسال بند کرنے کے خلاف حکمران کے احتجاج پر مشتمل ایک فائل کی موجودگی اس کے وقار اور خودمختاری کی علامت کے طور پر محفوظ ہے 15۔ بدقسمتی سے 1889ء میں حکومت برطانیہ نے حاکم کے لیے مہاراجہ کا خطاب منظور کر دیا 16۔ لیکن اسی سال ریاست میں نمک کی پیداوار پر پابندی کے 'معاہدہ نمک' کو آخری شکل دے دی گئی۔ الور اور بھرتپور میں نمک کی پیداوار بری طرح تباہ ہوچکی تھی۔ اس کے ساتھ ہی دواؤں کے علاوہ تمام اشیاء پر درآمد برآمد اور نقل وحمل کی پابندی لگادی گئی اور مالیانہ کے سخت قوانین کا آغاز کیا گیا۔

اس طرح قائم ہونے والی راجپوت ریاست اب تک موروثیت پر استوار تھی جس میں اختیارات اجتماعی طور پر تقسیم ہوتے تھے اور حاکم کی حیثیت محض نمائشی رہ جاتی تھی۔ لیکن اب اس کی ذمہ داریوں میں بے حد اضافہ ہوگیا۔ کئی موقعوں پر راجا شیودان سنگھ کو برطانوی مداخلت برداشت کرنی پڑی' جیسا کہ پولیٹیکل ایجنٹ کی ہدایت پر راجپوتانہ مالوہ ریلوے لائن کے لیے تمام زمین مفت مہیا کرنی پڑی جبکہ زیادہ تر ملحقہ ریاستوں کو معاوضہ ادا کیا گیا۔

مؤ روایت میں بجوار کے راجپوت ٹھاکر لکھدیر سنگھ اور حکمران کی شناخت ریاست کے حوالے سے کرائی گئی ہے لیکن راجا اور راجپوت اشرافیہ کے مابین اندرونی چپقلش کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ مؤ تناظر میں راجپوت ریاست کی اجتماعیت میں اندرونی اختلافات کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ بجوار کا ٹھاکر کپتان اپسے کی ٹیم کے ان تین ممبروں میں خاصا اہم تھا جو ریاست کا انتظام چلانے پر مامور تھے۔ راجا شیودان سنگھ کی کم عمری کے دور میں 1863ء تک اس نے ریجنسی کونسل کی سربراہی بھی کی تھی اور ایک طریقے سے اس نے کئی دہائیوں تک الور کی سیاست میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ لکھدیر سنگھ کی کونسل میں شمولیت کے موضوع پر خط و کتابت سے شہزادوں کی عزت و افتخار کے بارے میں نوآبادیات کی فہم و فراست کا پتہ چلتا ہے جس نے راجپوت اشرافیہ کی حیثیت کو مستحکم کیا۔

الور میں کونسل کے ذریعے حکومت کرنا انگریزوں کی ترجیح تھی جس کا دوسرا مقصد مہاراؤ کو مکمل اختیارات کا حامل باور کرانا بھی تھا۔ وائسرائے تمام ضروریات پوری کرنے کے لیے خودنئی حکومت کو پولیٹکل ایجنٹ اور پانچ ٹھاکروں پر مشتمل رکھنے کا خواہشمند تھا جس کو تعمیر نو کا کام سپرد کیا جاسکے۔ ٹھاکروں اور لکھدیر سنگھ کی کونسل پر مشتمل حکومت کو بطور خاص برطانیہ کے مفادات کی حامی سمجھا جاتا تھا۔ کاڈل نے کامیابی کے لیے حکومت میں اس کی شمولیت کی اہمیت پر اصرار کیا تھا۔ اپنی ترجیحات کی روشنی میں حکومت برطانیہ نے ٹھاکروں کے سردار لکھدیر سنگھ کو مہاراجہ کے مدمقابل قابل بھروسہ سمجھا کیونکہ اس طرح پولیٹکل ایجنٹ کے ہاتھ مضبوط ہوتے تھے 17۔ لکھدیر سنگھ نے محصولات' اصلاحات اور دہلی کے دیوانوں کے قائم کردہ ریاستی اداروں کی تشکیل نو کی بھی مخالفت کی تھی۔ کاڈل نے شیودان سنگھ کے تجویز کردہ تمام مشیروں کو رد کردیا۔ لکھدیر سنگھ کی واپسی پر کونسل

نے کام اپنا شروع کر دیا 18۔

برطانوی اختیارات نروکا راجپوتوں کی کونسل سے اتحاد کی بنیاد پر روبہ عمل آنے تھے۔ راجا کو کپتان امپے کے خلاف بغاوت کرنے اور اسلامی رجحانات کے تحفظ کے ریاستی امور 19 میں مداخلت کرنے کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا جس کے نتیجے میں تمام سرکاری عہدوں پر مسلمانوں کو تعینات کر دیا گیا 20' ٹھاکروں کو دبانے کے لیے ان کی تمام زمینوں پر قبضہ کر لیا گیا اور ہر قسم کے ریاستی اختیارات سلب کر لیے گئے۔ دہلی کے سابقہ دیوانوں کی طرف سے عام بغاوت کے خطرے کے تحت حکومت برطانیہ نے ریاست میں ایمرجنسی لگانے کا امکان بھی پیش نظر رکھا ہوا تھا 21۔

کاڈل نے ایک رپورٹ پیش کی جس میں تاثر دیا گیا تھا کہ سول وار کی طرف بڑھتی ہوئی خطرناک صورت میں حکومت برطانیہ کو فوری مداخلت کرنا چاہئے۔ یہاں تک کہ اس نے حاکم کو معزول کر کے ریاست کو برطانیہ کی تحویل میں لینے کی سفارش بھی کی تھی۔ برطانوی دستاویزات میں Hobbes کے نظریہ کے تحت تمام باشندوں کو حکومت کا باغی تصور کیا گیا ہے' عدالتوں اور پولیس کے خلاف بے شمار درخواستوں کی روشنی میں الور کے میں پھیلی ہوئی بدامنی جوالور کے نزدیکی ضلعوں تک بھی پھیل چکی تھی اور مقامی باشندوں سمیت برطانوی باشندوں کے جان و مال بھی محفوظ نہیں تھے' پنجاب حکومت اور محکمہ ٹھگی و ڈکیتی کی جانب سے کیے جانے والے احتجاج' حالات کی بے یقینی کو واضح کرنے کے لیے کافی ہیں 22۔ قائم مقام ایجنٹ نے کونسل کی پیشگی منظوری کے بغیر ہر قسم کے اخراجات پر پابندی لگا دی۔

الور کے حاکم نے اپنی حاکمیت کی تنسیخ اور کونسل کی تشکیل پر احتجاج کیا۔ اس نے ایجنٹ سے شکایت کی" کپتان کاڈل کی آمد سے اب تک میں نے اس کی ہر خواہش پر عمل کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے" 23۔ ایجنسی کے خاتمے کے بعد دو سال کے عرصے کے دوران لکھدیر سنگھ کے کردار کے بارے میں اس کا تبصرہ معنی خیز ہے کیونکہ اس نے لکھدیر سنگھ کو اختیارات کا استعمال کر کے ملک میں لوٹ مار اور قتل و غارت کے حالات پیدا کرنے کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔

لکھدیر سنگھ نے شیو دان سنگھ کی موت کے بعد الور کے تخت پر دعویٰ کیا تھا مگر اس کے بجائے تخت منگل سنگھ (r.1874-02) کو حاصل ہوا۔ گھڑ چڑھی میو خاں کی روایت منگل سنگھ کے دور کی

تخلیق ہے۔ اس کے ذریعے ممکن ہوا ہے کہ واقعات رونما ہونے کے صحیح زمانے کا تعین ہو سکے۔ کیونکہ اس روایت کی تخلیق کا وقت اس واقعے کے بعد کا ہی ہو سکتا ہے 24۔

یہ صرف انتہائی اختیارات کا حصول ہی نہیں تھا جو شہزادوں کے دور میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتے تھے بلکہ Eric Stoke کے مطابق صنعتی سرمایہ کاری کا عمل تھا جو ملک کو ایک منڈی میں تبدیل کرنے کے لیے ضروری تھا تاکہ وہ اپنے تمام وسائل کے ذریعے ابتدائی مرحلے پر اپنی پیداوار برطانوی صنعت کے لیے مہیا کرے ...... بلکہ قانونی تقاضوں کے مطابق ہر ایک کے لیے یکساں مواقع' جدید قانونی اور انتظامی اداروں' ذاتی جائیداد رکھنے کا حق' نقد رقم کی صورت میں محصولات کی کم سے کم شرح' اور معیشت کے لیے عمومی شرح تبادلہ کی ضمانت بھی تھا 25۔ ریلوے کے نظام میں ہندوستان کی معیشت کو بین الاقوامی معیشت سے ہم آہنگ کرنے کے امکانات موجود تھے۔ میواتی روایت میں ان تمام خوشگوار تبدیلیوں کے امکانات دیکھے جا سکتے ہیں۔

محصولات اور مزاحمت:

راجپوتانہ کی دوسری راجدھانیوں کے برعکس الور اور بھرتپور میں زیادہ تر شاہی زمینیں پھیلی ہوئی تھیں جہاں تمام ٹیکس براہ راست ریاست کو ادا کیے جاتے تھے۔ الور میں 86% زمینیں سلطنت کی ملکیت تھیں اور باقی مقررہ وقت کے لیے جاگیرداروں کے پاس تھیں۔ O'dwyer میوؤں کو ملکیتی حقوق کا مالک بتاتا ہے جن کی حیثیت عام کاشتکاروں سے ممتاز تھی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے پاس ملکیتی حقوق تھے جو وراثت کے ذریعے طویل عرصے سے انہی کے پاس تھے۔ گو کہ مملکت کو زمینوں پر بلاشرکت غیرے اختیار حاصل تھا لیکن ملکیت کے یہ حقوق ان کے تحفظ کے لیے تھے جو اس وقت تک ان کو حاصل تھے جب تک وہ ٹیکس ادا کرتے رہیں۔ میوؤں کی اکثریت تجارہ اور کشن گڑھ تحصیلوں میں اور گوونِد گڑھ' رام گڑھ اور الور کی مرکزی تحصیلوں میں تھی۔

میوؤں کے پاس شاہی زمینیں تھیں جبکہ راجپوتوں کی زمینیں جاگیرداری علاقوں میں تھیں۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں الور میں راجپوتوں کے پاس 1/6 ...... (آٹھ سو اسکوائر میل) پر محیط گاؤں تھے 27۔ ان کی جاگیریں ریاست کے جنوب میں تھیں جو 1896ء کی اصلاحات سے

محفوظ تھیں۔ مغل جاگیروں کے برعکس، راجپوتوں کی جاگیریں موروثی تھیں جن کو کبھی کبھار ہی واپس لیا جاتا تھا۔ راجپوت فوجی خدمات بھی مہیا کرتے تھے اور بیسویں صدی تک بھی جاگیرداروں کے ملکیتی حقوق میں جوان کی سیاسی، فوجی اور معاشی طاقت کی بنیاد تھے، کبھی مداخلت نہیں کی جاتی تھی۔ کونسل چونکہ اشرافیہ کے مفادات کے لیے ہمدردی کے جذبات رکھتی تھی، اس لیے فیصلوں میں موروثی اشرافیہ کا کردار مرکزی ہوتا تھا۔

انیسویں صدی میں مالیاتی اختیارات جو نوآبادیاتی نظام کے ساتھ مخصوص تھے مزید اختیارات کے ساتھ دوسرے علاقوں تک بڑھا دیے گئے۔ اسپے نے پہلے 1858ء میں ایک تین سالہ اور 1861ء میں دس سالہ فیصلہ نافذ کیا۔ الور میں برطانوی راج کے استحکام کے بعد ساٹھ سال کے عرصے میں وصولیاں دوگنی ہو گئیں 28۔ 1872ء کے مسودہ کا تعلق ترجیحی طبقات سے تھا جو کم شرح پر مقرر کیا گیا تھا۔ بانسور اور منڈاور تحصیلوں کی جاگیریں جو شیخاوت اور چوہان راجپوتوں کے پاس تھیں ان کی شرحیں کم از کم سطح پر مقرر کی گئیں۔ میجر پاولٹ نے ذاتی طور پر الور، لچھمن گڑھ

گوشوارہ نمبر 7 ریاست الور کی تحصیلیں

شمالی	مرکزی	جنوبی
تجارہ	گووند گڑھ	کٹھومر
گووند گڑھ	بہروڑ	لچھمن گڑھ
منڈاور	رام گڑھ	راج گڑھ
	الور	تھانہ غازی
	بانسور	

Source: P.W. Powlett, Gazetteer of Ulwar (London Trubner, 1878).

رام گڑھ اور تجارہ کی آبادکاری پر عمل درآمد کی نگرانی کی جبکہ دوسرے علاقے اس کے نائبین کے سپرد کیے گئے۔ مذکورہ تین علاقوں میں لگان کا تناسب 2/3 مقرر کیا گیا اور cess کی شرح 2% تھی 29۔ 1898-1900ء کی بیس سالہ آبادکاری کی وجہ سے مطالبات زر 2.27 ملین تک بڑھ گئے 30۔

گوشوارہ نمبر 8 ریاست الور کی آبادکاری

اطلاقی سال	تصفیہ	افسر	مطالبات (روپوں میں)	فیصد اضافہ
1858	تین سالہ	کپتان اِمپے	1,465,615	5.0
1861	دس سالہ	کپتان اِمپے	1,753,425	20.0
1876	پہلا (باقاعدہ)	کرنل پاؤلٹ	2,011,128	6.0
1898-1900	دوسرا (باقاعدہ)	کرنل او۔ ڈوائر	2,073,486	10.0

Source: Land Revenue Assessment in Alwar, Jaipur Agency, Rajputana CRP,R2/152-149, Alwar District Gazeteer, 447

گوشوارہ نمبر 9 کشن گڑھ میں جمع شدہ محصولات (ریاست الور)

پرگنہ	1876 رقبہ (اکبری) بیگھہ	1876 محصولات (روپوں میں)	1740 رقبہ (اکبری) بیگھہ	1740 محصولات (روپوں میں)
پور	16,234	4,253	14,149	19.680
بہروڑ	35,731	8,766	26,865	32,839
گووند گڑھ	......	1,994	......	2,950

Source: Compiled from P.W.Powlett, Gazeteer of Ulwar (London: Trubner, 1878), 136, 141, 143.

میوات میں زمین بہت مہنگی تھی کیونکہ وہاں آبپاشی کا بہترین نظام تھا 31۔ کشن گڑھ کے 1740ء کے مغلیہ دور اور 1876 کے Settlement Survey کے ساتھ تقابلی مطالعہ سے وصولیابی کا فرق مترشح ہوتا ہے۔ (گوشوارہ نمبر 9) کاڈل کا تیار کردہ ریاست کے 58-1857 سے 70-1869 تک آمد و خرچ کے گوشوارہ میں مالیانہ اور آبیانہ میں ایک دہائی کے اندر 20% اضافہ دکھایا گیا ہے۔ (Rs. 1,404,275 to Rs. 1,734,641) 32۔ لہٰذا محاصل سے

آمدنی کا فائدہ کسانوں کو قیتور ، اضافے کی صورت میں پہنچایا گیا۔ اس کے علاوہ 1877-78 کے سال بندوبست متعارف کرانے کے فوراً بعد راجپوتانہ اور جنوبی پنجاب کی تاریخ کا شدید ترین قحط رونما ہوا۔ اس کے سب سے زیادہ اثرات میوات کی تحصیلوں پر پڑے جہاں بارشیں نہ ہونے کا اثر سب سے زیادہ تھا33۔ حالانکہ ریاست نے تمام واجبات معاف کر دیے تھے لیکن کاڈل کی 1871 کی رپورٹ میں کثیر آبادی کے قتل عام، نقل مکانی اور اجناس کی لوٹ مار کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔

بہادروں کا المیہ: گھڑ چڑھی اور میوٗ خاں

یہ روایت ذو معنی ہونے کی بنا پر منفرد ہے، جس کا اطلاق شہزادگان اور نو آبادیاتی ادوار دونوں پر یکساں ہوتا ہے۔ گو کہ زبانی روایت میں 'بات' (گذرے ہوئے وقت کے بارے میں بیانات) کی خصوصیات ہوتی ہیں لیکن گھڑ چڑھی ایک طویل مدحی نظم محسوس ہوتی ہے کیونکہ یہ گھڑ چڑھی کی پیدائش سے موت تک کے ادوار بیان کرتی ہے۔

راوی منظر کی تفصیلات سے آغاز کرتا ہے۔ الور کی شاہی ریاست میں تحصیل کشن گڑھ باس کے اطراف باگھوڑیا پال کا علاقہ ہے۔ چونڈاوتہ گاؤں میں جوہری کا بیٹا خدا بخش اپنی بیوی جیونی کے ساتھ رہتا ہے۔ خدا بخش کے یہاں دو بیٹے پیدا ہوتے ہیں: میوٗ خاں اور گھڑ چڑھی۔ اپنی اخلاقیات، سماجی شعور اور معزز خاندانی پس منظر کی وجہ سے ایسے لوگ عام لیٹروں اور مجرموں سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ دونوں میوٗ برادر ایک باعزت شاخ سے متعلق بتائے جاتے ہیں۔ ان کے باپ کو بنیوں کی شکایت پر گاؤں کے مکھیا نے چوکیدار مقرر کیا تھا جو میناؤں کی طرف سے ان کی منڈیوں میں بڑھتی ہوئی چوری کی وارداتوں کی بنا پر کی گئی تھی۔ خدا بخش کا چوکیدار کی حیثیت سے تقرر وہاں کے رواجوں کے مطابق تھا۔ L.T.Tomkin کے متعارف کردہ نظام کے تحت جرائم پر قابو پانے کے لیے ریاست میں ایجنٹ کے طور پر ایک سربراہ کی نگرانی میں دو ہزار چوکیدار مقرر کیے گئے تھے34۔

چھوٹے بیٹے گھڑ چڑھی کی پیدائش پر ایک نجومی نے اس کے بلند مرتبہ ہونے کی پیشگوئی اس طرح کی: "جیونی تونے ایسے بیٹے کو جنم دیا ہے جیسا اس سے پہلے کبھی نہ تھا اور نہ آئندہ ہوگا"

(تینے اسی ست جنمو ہے جیونی ایسو ہو یو نہ ادھو ہوئے)

لڑکو گندھاری کھو رکھنو آنکھن سرخی ڈورو لال
نام نکالے گو پال کو گھڑ چڑھی اجن کو مسال

لڑکے کی آنکھوں میں گلابی ڈورے ہیں
وہ حاکم بنے گا اور غریبوں کا مدد گار ہو گا
گھڑ چڑھی اپنی پال کا نام روشن کرے گا
وہ بادشاہوں سے ٹکر لے گا

گھڑ چڑھی کے آنے والے ریاست مخالف کردار کی پیشگوئی کی گئی ہے' وہ حکمرانی کا ذریعہ ہے جسے 'گندھاری' کہا جاتا ہے۔

ڈکیتوں اور پہاڑوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ دونوں ہی دور افتادہ علاقوں میں رسائی سے دور ہوتے ہیں 35۔ گھڑ چڑھی اور میئو خاں بار بار کالا پہاڑ کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔ بڑے ہوتے ہوئے دونوں لڑکے گلہ بانوں کی زندگی کے مطابق بکریاں چراتے ہیں۔ انھیں شکار کا شوق ہے' اچھی نشانہ بازی سیکھتے ہیں اور تیر کمان بناتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ وحشی تھے بلکہ وہ شیر' چیتے اور ٹائیگر جیسے خونخوار جانوروں کو ہلاک کیا کرتے تھے۔ کہانی میں ان کے لیے وحشیوں کی علامت بعد میں ڈالی گئی ہے۔

اپنی ابتدائی زندگی میں دونوں بھائیوں کے لیے دہشت گردی کا نیا نوآبادیاتی طریقہ دلچسپی کا باعث تھا۔ جب دونوں بھائیوں نے خدا بخش سے ڈبل بیرل گن کے بارے میں معلوم کیا تو اس نے گھر کے برآمدے میں پڑے ہوئے اسلحہ میں سے ان کو ایک پسند کرنے کے کہا۔ دونوں نے ایک بندوق پسند کر لی اور شکار کے لیے نکل گئے۔ ایک پولیس والے نے اُن کو لاہور میں اسلحہ کی دستیابی کے بارے میں بتایا۔ انہوں نے لاہور جانے کا فیصلہ کیا اور انگریزوں کی ایک پلٹن کو لوٹ لیا۔ انہوں نے وہاں اسلحہ خانہ لوٹا اور ایک رائفل لے کر وہاں سے چل دیے اور فیروز پور براستہ دہلی جانے والی بس میں سوار ہو گئے۔

نوآبادیاتی دور کے بالادست طبقات کی دسترس میں فوجی پلٹنوں اور اسلحہ و گولہ بارود سے بھرے اسٹور ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی کار پردازوں سے لوٹ مار کرنا اس لیے واجب تھا کہ خود

انھوں نے صحیح اور غلط کی تمیز ختم کر دی تھی۔ ابھی تک حملے نوآبادیاتی ریاست کے فوجی گوداموں پر ہوتے رہے لیکن اگلا ہدف ذرائع مواصلات اور ریلوے تھے۔ دونوں بھائیوں کے شکار کے شوق اور جنگلوں اور جنگلی حیات پر اختیار کی خواہش سے اندازہ ہوتا ہے کہ سلطنت کے نو دریافت شدہ قدرتی ذرائع بھی آئندہ کہانی میں شامل ہونے والے ہیں۔ یقیناً ریاست کا وجود ہی براہ راست خطرے میں ہے۔ ایسے حالات میں دونوں بھائی معاشرتی ڈھانچے میں خلفشار پیدا کرتے ہیں۔ ڈکیتوں کا نشانہ قصائی، سنار، طوائفیں اور بنیے ہیں۔ یہ وہ لوگ دیہی معاشرے کے استحصالی عناصر کے طور پر پہچانے جاتے ہیں۔ اس دور میں گڑگاؤں کے علاقے میں قصائیوں نے میؤ کسانوں کو قرضے دے کر معاشرے میں اچھی حیثیت حاصل کر لی تھی 36۔ نتوا نامی قصائی بچھڑے بیچ کر گھر واپس آ رہا تھا۔ ڈھائی سو روپے اس کی کمر سے بندھے ہوئے تھے۔ دونوں بھائیوں نے اسے للکارا، نتوا نے ان کو خدا رسول کا واسطہ دیکر کہا کہ وہ بھی مسلمان ہے اس لیے اسے چھوڑ دیا جائے۔ میؤ خاں نرم دل ہے اور گھڑ چڑھی سے اس کو چھوڑ دینے کے لیے کہتا ہے لیکن گھڑ چڑھی اس کے ہم مذہب ہونے کے ناطے ایک شرط پر اسے اتنی رعایت دیتا ہے کہ وہ ڈھائی سو روپوں میں سے ایک سو پچیس روپے فوری ادا کرے اور باقی ایک سو پچیس آٹھویں دن ادا کر دیے جائیں۔ وہ اس کے گھر جا کر وصول کیے جاتے ہیں جس کے سامنے ہڈیوں کا ایک ڈھیر لگا ہوتا ہے۔ قصائی کو اس کے منافع سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ اس معاملے سے واضح ہوتا ہے کہ مسلح ڈکیتوں کے نزدیک کوئی مذہبی امتیاز نہیں ہوتا: ناجائز فائدہ اٹھانے والا شیطان ہوتا ہے خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان۔

ایک دوکان پر دونوں بھائی مٹھائی کھا رہے تھے، جہاں دیہاتی 'بنیوں کی ایک بارات کے بارے میں بات کر رہے تھے جو شادی کر کے رقم اور مال اسباب کے ساتھ واپس آ رہی تھی۔ دونوں بھائیوں نے چونک کر پوچھا: کس کی بارات ہے اور کہاں گئی ہے؟ ان کو بتایا جاتا ہے کہ بارات نوگاؤں گئی ہے۔ دونوں بھائی بارات کے راستے پر ہو لیتے ہیں اور پہاڑی کے دامن میں بنئے کو لوٹ لیتے ہیں جو تاجر بھی تھا اور سود پر رقم بھی دیتا تھا۔ حکومت کی استحصالی تکون: سرکار، زمیندار اور ساہوکار دیہی معاشرے میں اپنی نمایاں پہچان رکھتی ہے۔ میوات کا شمار زمینداری نظام میں نہیں ہوتا تھا جہاں زمیندار کا ٹیکس وصول کرنے والا اور سود پر رقم دینے والا کردار یکجا ہو گیا تھا جو کہ بنگال میں برطانوی مداخلت کا نتیجہ تھا۔ مگر راجپوت سیاست میں جاگیردار کی ترجیحی حیثیت اور اختیارات

نے دیہاتیوں کے ساتھ حاسدانہ سلوک روا رکھا۔

روایت میں دولت کے خلاف جذبات اکسائے گئے ہیں۔ البتہ شمالی ہند میں سترہویں صدی کے اواخر اور اٹھارہویں صدی کی ابتدا میں متوسط طبقہ پیدا ہوا۔ اس میں شہر کے بڑے تاجر یا ساہوکار، سود پر قرض دینے والے مہاجن (دیہاتی تاجر) اور گاؤں کا بنیا سبھی شامل تھے 37۔ روایت میں سرکار اور ساہوکار دونوں کے لیے بدخواہی ایک کھلی حقیقت ہے جو صنعتی سرمایہ داری کے ساتھ گٹھ جوڑ کے رجحان کا پتہ دیتی ہے۔ کئی علامات دیہی معاشرے میں نمایاں تبدیلیوں کی نشان دہی کرتی ہیں۔ معیشت میں زر کی موجودگی، بنئے کے زیر استعمال اوزان اور سکے اور قصائی کی کمر سے بندھی ہوئی رقم انہی تبدیلیوں کا حصہ ہیں۔ چھوٹے قصبات کا وجود میں آنا مخلوط معاشرت کے اختیاری وجود کا پتہ دیتا ہے جس کے تحت تفریحات کے متنوع طریقوں مثلاً مجروں اور اہم افراد کے نام کے ساتھ منسوب عورتوں کے رقص کی محفل میں شریک ہوا جا سکتا ہے۔ سونے کے زیورات پہنے جا سکتے ہیں۔ میو برادری کا آپس میں یوں اچانک خلط ملط ہونا دولت اور نسلی تعلقات کے باوجود گہرے سطحی اختلافات کا پتہ دیتا ہے۔ بنئے کی ذاتی دولت اس کے اہل خانہ کی شادیوں کے ہنگاموں کی نذر ہو جاتی ہے:۔

بہلی آوے چمکتی جاپے پردو لال

کہے گھڑ چڑھی سن میو خاں یا میں کوئی لوٹن لائق مال

بہلی چمکتی ہوئی آ رہی ہے جس پر لال پردا پڑا ہوا ہے گھڑ چڑھی کہتا ہے کہ میو خاں ایسا لگتا ہے کوئی ایسی چیز ہے جسے ہم لوٹ سکتے ہیں۔

دونوں بھائی دور سے زیورات کی چمک دمک دیکھتے ہوئے بہلی کے نزدیک آتے ہیں۔ گھڑ چڑھی لگام پکڑ کر کوچوان کو رکنے کا حکم دیتا ہے۔ ہندوستانی معاشرے میں سود خور ظالم بنئے کا تصور بھی شیکسپیئر کے شائیلاک کی مانند ہے۔ وہ ایک روایتی سود خور ہے جس نے استحصالی طریقوں سے دولت جمع کی ہے۔ اس کو دولت سے محروم کرنا پسے ہوئے طبقات کو تقویت پہنچانے کے مترادف ہے۔

ڈکیتوں کو عام طور سے نچلے طبقات کی حمایت حاصل ہوتی ہے۔ بنئے کا کوچوان دفاع کرتا ہے لیکن جب وہ گھڑ چڑھی اور میو خاں کو پہچان لیتا ہے تو اس کے لہجے میں لجاجت آ جاتی ہے:

''آپ پر ہمیشہ سے اللہ کی خاص عنایت ہے' وہ آپ کو سب سے زیادہ چاہتا ہے''

(جن پہ مہر سدا بھگوان کی زیادہ رب کو پیار)

دونوں بھائی نہ صرف محروم طبقات میں بہت مشہور ہیں بلکہ انھیں بھگوان کا پسندیدہ بھی کہا جاتا ہے۔ صاف لگتا ہے کہ کوچوان کے دل میں سماج کے اصل دشمنوں کے مقابلے میں ان ڈاکوؤں کے لیے نرم گوشہ موجود ہے۔ میؤ خاں بیل گاڑی کی رسیاں پکڑ لیتا ہے اور گھڑ چڑھی کود کر گاڑی میں چڑھ جاتا ہے اور سونے کے زیورات لوٹ لیتا ہے۔

کہنے کو گھڑ چڑھی اور میؤ خاں ڈکیتوں کے گروہ کے رکن ہیں مگر مقامی آبادی میں ان کی شہرت غریبوں اور بے یار و مددگار لوگوں کے ہمدرد کی ہے۔ اس حقیقت کو نظم کے ایک بند کے پس منظر میں بیان کیا گیا ہے جس میں ایک گوجر عورت کے ساتھ ان کی ملاقات کی تفصیل ہے۔ میؤوں کی طرح گوجر بھی مویشی پالنے والے کسان ہوتے ہیں۔ پہاڑیوں کے دامن میں پیر چوڑ سدھ کے مزار کے پاس سے دونوں بھائیوں نے ایک نئے دوست عمدہ مینا کے ساتھ گذرتے ہوئے ایک گوجر عورت کو روتے ہوئے دیکھا جس کی گائے کو ایک شیر نے مار ڈالا تھا۔ گھڑ چڑھی نے میؤ خاں کی ہمراہی میں واقعے کی تفصیل جاننے کا ارادہ کیا۔ گھڑ چڑھی نے گوجر عورت سے دریافت کیا کہ وہ شیر کہاں چھپا ہوا ہے یا کسی کو بھیج کر شیر کی پناہ گاہ کا پتا چلایا جائے تا کہ وہ آدھی رات گذرنے سے پہلے ماتا کا بدلہ لے سکے۔ دونوں کی شناخت سے ناواقف اس عورت نے کہا کہ صرف گھڑ چڑھی میؤ خاں ہی اس کو قتل کر سکتے ہیں...... جس سے ڈکیتوں کے لیے اس عورت کی عقیدت کا پتا چلتا ہے۔

شیر پر کامیابی اور گائیوں کی حفاظت کر کے ہیرو کمزوروں' نظرانداز کیے جانے والوں اور نہتوں کے مددگار ہوتے ہیں۔ ان کی مردانگی کے چرچے عام ہوتے ہیں۔ گوجری ان کو کہتی ہے:

''شیر تمھارا باپ ہے اور شیرنی تمھاری ماں ہے''

(سنگھ تہارو باپ سنگھنی تیری مائی)

اسی طرح روایت کے آخری حصے 'چاپ کے دوہے' میں راوی اختتام کرتا ہے ''چھوٹو نائی'' دو شیروں کی کہانی بیان کرتا ہے''۔ دونوں چور بھائی اصلی شیر ہیں جو خونخوار وحشی جانوروں کو ہلاک کرتے ہیں۔ گھڑ چڑھی اور میؤ خاں شیر کے کان کاٹ دیتے ہیں اور گوجر عورت کو کہتے ہیں: ''سن

گوجری ماں، ہم نے تیرے دشمن کو ہلاک کر دیا ہے"

(سینو ماتا گوجری ہم نے تیر ومیٹ دیونسال)

آگے چل کر کہانی میں گھڑ چڑھی ایک انگریز عورت اور اس کے بچے کو جلتے ہوئے خیمے سے نکال کر ان کی جان بچاتا ہے۔ دنیا کے تمام ڈاکوؤں کی طرح دونوں منہ بھائی، فیروز پور کے نواب اور راجپوت جنرل کے برعکس جو عورتوں کو اغواء کرتے ہیں، کسی امتیاز کے بغیر عورتوں کی حفاظت کرتے ہیں۔

گھڑ چڑھی اس عورت کی بیل اور چند گائیں انعام میں دینے کی پیشکش یہ کہتے ہوئے رد کر دیتا ہے کہ اگر ہم ایسے انعام لیں تو ان کے لیے بہت سے چارے کا بندوبست کرنا پڑے گا۔ مصیبت کے وقت لوگوں کی مدد کرنا ہی ان کی زندگی ہے۔ دولت اور طاقت جمع کرنے کے بجائے وہ اپنی ذات کی نفی کے عقیدے پر عمل پیرا ہیں جوان کا دشمن چچا بھی تسلیم کرتا ہے۔

ڈاکوؤں کی اچھائی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ وہ شہزادوں کی حکومت کے مخالف ہیں۔ مہاراجہ الور کے باون قلعوں کا بار بار ذکر کرنے سے ریاست کی دہشت گردی کے ذرائع کی طرف متوجہ کرنا مقصود ہے:

(واالور مہراج کو باون * گڈھ میں شور)38

ریاست کی طاقت کا اندازہ تھانوں، چوکیوں اور پولیس پوسٹوں کے علاوہ تھانیداروں، خفیہ رپورٹوں، جیلوں، بندی خانوں اور مفروروں کے بار بار کے ذکر سے ہویدا ہوتا ہے۔

لٹنے والا بنیا ایک پولیس چوکی میں شکایت درج کراتا ہے۔ گھڑ چڑھی اور منہ خاں کی تلاش شروع کر دی جاتی ہے۔ اس دوران ایک اچھوت بھنگی گھڑ چڑھی اور منہ خاں کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے۔ وہ ایک سنار کی دکان کو لوٹنے کے ارادے سے دکان بند کرنے کے وقت چھپ جاتا ہے۔ مگر پھر وہ سوچتا ہے کہ وہ اکیلا کیا کر سکتا ہے؟ اگر خدا بخش کے بیٹے ہوں تو یہ کام ہو سکتا ہے۔ وہ دونوں بھائیوں کو اپنے ساتھ ملا لیتا ہے اور وہ دکان میں نقب لگاتے ہیں۔ گھڑ چڑھی تمام سونا چاندی اور ایک تلوار لے لیتا ہے۔ وہ دکان کے اس حصے میں جاتے ہیں جہاں سنار سویا ہوتا ہے۔ اس کے پاس لوہے کا ایک بڑا صندوق رکھا ہوا تھا جس میں وزن کرنے کے باٹ رکھے ہوئے

* یہاں باون قلعوں سے مراد راجپوتوں کی مشترکہ قوت ہے۔ عظیم اللہ

تھے۔ اندھیرے میں ٹھوکر لگنے سے وہ گر جاتا ہے اور سب لوگ جاگ اٹھتے ہیں۔ بھنگی اور گھڑ چڑھی بھاگ جاتے ہیں۔ پولیس علاقے کو گھیر لیتی ہے۔ میو خاں سیڑھیاں چڑھ کر دوسری منزل پر جاتا ہے اور وہاں سے چھلانگ لگا دیتا ہے لیکن پولیس اسے پکڑ لیتی ہے۔

گھڑ چڑھی حقہ پیتے ہوئے میو خاں کا انتظار کر رہا تھا کہ اسے سڑک پر کشن گڑھ کی ایک طوائف کی گھوڑا گاڑی جاتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ وہ بہادر پور میں رقص و سرود کی ایک محفل میں شریک ہو کر واپس اپنے گاؤں جا رہی تھی۔ جس وقت اسے طوائف کی گھوڑا گاڑی نظر آئی اسی وقت دنڈر نامی ایک میو بھی اپنے گاؤں جا رہا تھا۔ اس کے زیورات کو دیکھتے ہوئے دنڈر بھی گھڑ چڑھی کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے۔ وہ سوئی ہوئی طوائف کے تمام زیورات لوٹ لیتے ہیں جنہیں گھڑ چڑھی ایک جگہ باندھ لیتا ہے۔ وہ اپنے باپ کے پاس آ کر سو جاتا ہے۔ صبح کے وقت طوائف پولیس میں شکایت درج کراتی ہے۔ پولیس والا کہتا ہے کہ جب تک کسی کو نامزد نہیں کرتیں تو ہم کس کے خلاف کارروائی کریں؟ وہ کہتی ہے کہ اس نے ایک آواز سنی تھی "دادا دنڈر نکلنا چاہیے" جمعدار ایک سپاہی ساتھ لے کر دنڈر کو گرفتار کرنے کے لیے روانہ ہوتا ہے، تفتیش کے دوران اس کی خوب خاطر تواضع کی جاتی ہے۔

دونوں بھائیوں کی وارداتیں نو آبادیاتی و شہزادوں کی حکومت اور سماجی ڈھانچے دونوں کے لیے ایک چیلنج بن جاتی ہیں۔ جب گھڑ چڑھی سو کر اٹھتا ہے تو اپنے چاروں طرف پولیس والوں کے گھوڑوں کی ٹاپوں کے نشانات دیکھتا ہے۔ اس کا باپ بتاتا ہے کہ رات جمعدار آیا تھا اور اسے راجا کے دربار میں طلب کیا گیا ہے۔ گھڑ چڑھی مونچھوں کو تاؤ دیتا ہوا اس جمعدار کے پاس جاتا ہے جس نے اس پر ریاست میں بدنظمی پھیلانے کا الزام لگایا ہے۔

(جماراج کے بیچ کہا تیں نے دھند مچالو)

منگل سنگھ کے راج میں جس کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا۔

(منگل سنگھ کا راج میں نائیں کسی کی تاپ)

گھڑ چڑھی، میوؤں کی مزاحمت کی تاریخ اور کولانی میں بیان کیے گئے واقعات کے حوالے سے اپنی شناخت کراتا ہے۔ صدی کی ابتدا میں میوؤں کی شکست کو دیومالائی رنگ دینے کے لیے فتح میں تبدیل کر دیا جاتا ہے اور ریاست کو ناکام کہا جاتا ہے۔ وہ فخریہ انداز سے جمعدار کو با گھوڑیا

پال کی ماضی کی مزاحمت کے بارے میں بتاتا ہے:۔

پہلے باگھوڑہ میں ہویا لوٹ کے دُنیا کھائی
دنیا گئی بیچ میں بھول دوسری ریت چلائی
راجہ کولانی پہ چڑھو چھڑ کے کان گھٹائی
واکی جتنی پلٹن گئی بگد نہ اُلٹی آئی
جنگ جڑے بھارت منڈھے میرا ہون دیکھیو ہات
تیرا منگل سنگھ مہراج سو کرنی چاہوں دو دو بات

پہلے وہ باگھوڑیا پال میں پیدا ہوئے
جنہوں نے دنیا کو لوٹ کر تباہ کر دیا
اس دوران دنیا بھول گئی
اور ہم نے وہ روایت پھر زندہ کی
راجہ نے کولانی پر حملہ کیا
اس کی عزت خاک میں ملا دی گئی
جانے والی پوری پلٹن کو میدان میں قتل کر دیا گیا
ذرا جنگ شروع ہونے دو
پھر میرے ہاتھ دیکھنا
تمھارے مہاراجہ منگل سنگھ کے ساتھ
میں دو دو باتیں کرنا چاہتا ہوں

جمعدار نے گھڑ چڑھی کو بٹھایا اور بہانے سے اُسے باتوں میں لگا کر ٹھنڈا کرنے کی کوشش کی اور اسی دوران سپاہی کو اشارہ کر دیا جس نے گھڑ چڑھی کو ہتھکڑیاں لگا دیں۔ سرکاری اہلکاروں کی منافقت ان کے عمل کو پراسرار بنا دیتی ہے۔ جمعدار قلم کے ایک جھٹکے سے خدا بخش اور گھڑ چڑھی کو چار چار سال کی سزا دے دیتا ہے۔ ریاست سزا کے ذریعے اپنی حاکمیت اعلیٰ کا اظہار کرتی ہے۔ یہ حرکت ڈکیتوں کو غضبناک بنا دیتی ہے۔ بعد میں کسی وقت گھڑ چڑھی اظہار خیال کرتا ہے ''ریاست کی پہنائی ہوئی زنجیریں ایک پتھر سے توڑ دی گئیں'' (ہم نے بیڑی گکائی راج کی دی پتھ

سوکاٹ) ہم سرکار کے چور قرار دے دیے گئے۔ (چور ہو یا سرکار کا)

جس وقت میؤ خاں گڑگاؤں کی جیل میں تھا اس وقت اس کا باپ اور گھڑ چڑھی الور میں گرفتار تھے۔ شدید بارشوں کے نتیجے میں جیل کی کچی دیوار ڈھے گئی اور میؤ خاں کو وہاں سے بھاگ نکلنے کا موقعہ مل گیا۔ پہاڑوں میں سے گذرتا ہوا وہ گھر پہنچا جہاں اس کی ماں نے اسے بتایا کہ اس کا باپ اور بھائی الور کی جیل میں ہیں۔ اس نے اپنی ماں کو اچھوت سرا بھنگی کو بلانے کے لیے کہا جس کی بیٹی الور جیل کے بھنگی سے بیاہی گئی تھی۔ میؤ خاں نے اس کے ہاتھ گھڑ چڑھی کو ایک رقعہ بھیجا۔

اسی دوران جے پور کے عمدہ مینا کو گھڑ چڑھی کے بارے میں پتہ چلا تو وہ بھی الور آ گیا۔ پولیس اس کی نقل و حرکت پر نظر رکھے ہوئے تھی لہٰذا اس کو گرفتار کر کے گھڑ چڑھی کے برابر والی حوالات میں بند کر دیا گیا۔ دونوں بھائیوں کی طرح عمدہ بھی حاکموں کے اختیارات کو تسلیم نہیں کرتا۔

(جا کو راج تپے ہو دیس میں میں نے اوبی گانٹھونائیں)

گھڑ چڑھی اور وہ دونوں پگڑی بدل بھائی بن جاتے ہیں۔ دوستی کو حقیقی نسلی رشتہ داری کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے' وہ بھائیوں جیسے مضبوط رشتے میں بندھ جاتے ہیں۔ گھڑ چڑھی اور عمدہ جیل سے فرار کا منصوبہ بناتے ہیں۔ گھڑ چڑھی عمدہ کو آگے نکلنے کے لیے کہتا ہے کیونکہ وہ اپنے فرار ہونے کا اعلان کر کے جیل سے نکلنا چاہتا ہے۔ جب وہ سمجھتا ہے کہ عمدہ کافی دور نکل گیا ہوگا تو وہ سب کو سنانے کے لیے بلند آواز میں چلا کر کہتا ہے:

(تیری بھگر چلو ہوں جیل سو گھڑ چڑھی کہ گو ہیلو دیر)

گھڑ چڑھی عمدہ کو جا لیتا ہے اور دونوں گھر کی طرف روانہ ہو جاتے ہیں۔

کئی موقعوں گھڑ چڑھی اچھوتوں کے ساتھ بھی رابطے رکھتا تھا۔ معاشرے کے سب سے نچلے طبقے سے تعلق رکھنے والے بھنگی ڈکیتوں کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں۔ عمدہ مینا ایک مفید شریک کار ہوتا ہے۔ بھیلوں کی طرح مینے بھی راجپوتوں کے ہاتھوں اپنے علاقوں سے بے دخل ہوئے جہاں بعد ازاں راٹھوڑ' سسوڈیا' چوہان' کچھواہا اور ہاڑا راجپوتوں نے اپنی حکومتیں قائم کر لیں اور بعد ازاں مینے نو آبادیاتی دور کی طبقاتی تقسیم میں جرائم پیشہ گروہوں میں شمار ہونے لگے۔

روایت میں بھائیوں کا چچا امراؤ جو میؤ دیہاتیوں میں نمایاں حیثیت کا حامل تھا' نو آبادیاتی اور شہزادوں کی حکومت میں دولت اور شان سے نوازا گیا تھا۔ وہ مہاراجہ کا منظور نظر اور اپنی

جائیدادوں اور مختلف مویشی خانوں کی بدولت صاحب حیثیت مانا جاتا تھا۔حکومت اور دولت کے مابین تعلق کو ڈکیتوں کی روایات میں خصوصی اہمیت حاصل ہے۔تینوں مفرور جا کر امراؤ کے گاؤں میں پناہ لیتے ہیں۔مگر میؤ اور ریاست کے تنازعے میں امراؤ ریاست کی طرفداری کرتا ہے۔ گھڑ چڑھی اس کو راجہ کا منہ چڑھا کہتا ہے۔امراؤ کے بیٹے کی سگائی کے موقعہ پر میراثی گانا گا رہے تھے لیکن بھائیوں کو مدعو نہیں کیا گیا تھا۔امراؤ نے ان کو پناہ دینے کے بجائے ان سے رقم کا مطالبہ کیا۔گھڑ چڑھی نے اپنے چچا کو سنار کی تلوار اور ستر روپے دیے لیکن امراؤ نے الور جا کر مہاراجہ کو اطلاع دے کر ان کو دوبارہ جیل میں بند کرا دیا۔

امراؤ کی تباہی بھائیوں کا ریاست کے خلاف ہونے کا واضح ثبوت ہے۔گھڑ چڑھی بکریوں اور گائیوں کے باڑے اور چارے کے ڈھیروں کو آگ لگا دیتا ہے۔رات کے وقت وہ اونٹوں کے باڑے کو بھی جلا دیتے ہیں۔ایک اونٹ کو گولی مار کر اس کو ایسے کھڑا کر دیتے ہیں جیسے وہ زندہ ہو اور واپس آ کر مہادیو کی پوجا کرتے ہیں۔امراؤ اور گھڑ چڑھی کے درمیان لڑائی کو رزمیہ نظم میں اس طرح بیان کیا جاتا ہے جیسے شری کرشن کے ہاتھوں متھرا کے ظالم اور پاپی راجا کنس کا خاتمہ ہو۔وشنو کے ہاتھوں ہرناکش کا انجام یا بھیم کے ہاتھوں مہارائی وراٹھ کے ہوس پرست بھائی کیچک کا قتل ہو جس نے دروپدی کی عزت پر ہاتھ ڈالنے کی کوشش کی تھی۔پرانوں کی تشبیہ کی طرح ''جس طرح ہستھنا پور میں پانڈو لڑے تھے میں مرزا پور میں جنگ کرونگا'' (جیسے ہستھنا پور پانڈو لڑا کر دو نگو تیری مرزا پور بھونچال)

میؤوں کی روایات میں اکثر عورتوں کو مستقبل میں جھانکنے کی مافوق الفطرت قوتوں کا حامل سمجھا جاتا ہے۔امراؤ کی بربادی کی پیشگی اطلاع اس کی بیوی کو خواب میں مل جاتی ہے جس میں وہ اس کو کسی سوئے ہوئے شیر کو تنگ کرتے ہوئے دیکھتی ہے۔امراؤ پریشان ہو کر ایک برہمن جوتشی 'ٹلا جوشی' سے اس خواب کا مطلب پوچھتا ہے۔ٹلا دونوں بھائیوں میں پھوٹ پڑنے کی پیشین گوئی کرتا ہے۔صبح ہونے پر امراؤ کا بیٹا دیکھتا ہے کہ سب کچھ جل کر بھسم ہو چکا ہوتا ہے۔امراؤ گھوڑے پر سوار ہو کر سیدھا مہاراجہ کے پاس جا پہنچتا ہے۔

کولانی کے موقعہ پر پیش آنے والا محصولات کا مسئلہ یہاں دوبارہ پیش آتا ہے۔امراؤ اپنی درخواست میں منگل سنگھ کو کہتا ہے کہ گھڑ چڑھی نے مرزا پور کے محصولات پر قبضہ کر لیا ہے:۔

یا کے ناں پٹواری ساتھ سپاہی نہ ہاں پیادہ
اصل گھڑ چڑھی ہویو جمع کچھ مانگے زیادہ

اس کے ساتھ کوئی پٹواری نہیں نہ کوئی پولیس کا سپاہی ہے گھڑ چڑھی
ایسا آدمی ہے جو کچھ زیادہ محصولات بطور جمع لیتا ہے۔

گھڑ چڑھی امراؤ کو ایک چٹھی لکھتا ہے جس میں اسے بتاتا ہے کہ قانون ہی جرائم کا منبع ہوتا ہے۔ تم نے الور میں ہماری اطلاع کر دی' قانون کی نظروں میں ہمیں مفرور بنا دیا۔

(تینے الور کری رپوٹ بنا ہم دینا باغی)

گھڑ چڑھی اس کو بتاتا ہے کہ اس نے اس کا تمام سرمایہ تباہ کر دیا اور پورا گاؤں جلا دیا ہے:

(تیرا دیا پونجلا پھونک گاؤں میں آگ لگا دی)

اس کا لہجہ زہر آلود اور اس کا عمل انتقامی ہوتا ہے۔ گھڑ چڑھی غرور سے کہتا ہے کہ ہم زیارت کے لیے جھر گئے تھے' اور ہم نے اپنی دھرتی نہیں چھوڑی۔ مہاراجہ کی طرف سے گھڑ چڑھی کی گرفتاری کے احکامات جاری ہوتے ہیں اور سزا دینے والی مشینری حرکت میں آ جاتی ہے۔ دونوں تھانوں کی پوری نفری اس کام میں مصروف ہو جاتی ہے۔

(دونوں تھانہ چڑھا پولیس نے زور لگایو)

پولیس والا بھائیوں کے اقدام کو اختیارات کا ایک متبادل ذریعہ اور ایک علیحدہ بنائی گئی خود مختار دنیا قرار دیتا ہے:۔

ایک راج انگریز کو دو جو کرے رہاڑ
تیجو راج گھڑ چڑھی میؤ کو جاکو قلعو کالو پہاڑ

ایک ریاست برطانیہ کی دوسری کے لیے آپ جدوجہد
کر رہے ہیں تیسرا راجا گھڑ چڑھی میؤ ہے جس کا قلعہ کالا پہاڑ ہے۔

اس میں متضاد نظاموں کا گہرا احساس موجود ہے جس میں نو آبادیاتی' شاہی' معاشرتی اور استحصالی طبقہ بھی ہے جو اپنا ایک علیحدہ اخلاقی جواز رکھتا ہے۔ نظم میں دونوں بھائیوں کا اپنا طاقت کا مرکز تشکیل دے کر ریاست کے لیے ایک قابل توجہ مسئلہ کھڑا کر دینا بیان کیا گیا ہے۔ لکھنے کے پیرایہ سے ظاہر ہوتا ہے گویا حاکم کل اختیارات کا مالک ہے لیکن ڈکیت اس میں مداخلت کر دیتے

ہیں۔ راجہ کی شکایت ہے کہ گھڑ چڑھی پرچے پر پرچے لکھ رہا ہے وہ اپنے سپاہیوں پر چلاتا ہے:

(کاغذ پہ کاغذ لکھے حکم سنادے تیز)

امراؤ اور مہاراجہ کو خاں بھائیوں کے حقیقی مخالف کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کئی موقعوں پر مہاراجہ خود برطانوی راج کے مخالفوں کی صف میں کھڑا ہوتا ہے۔ بادشاہی اور شہزادوں کے راج کی تباہی کی وجہ سے وہ اس کے متحدہ دشمن ہیں۔

گھڑ چڑھی اور میو خاں جیل کی طرف جاتے ہیں جہاں ان کا باپ قید ہے۔ روایت میں بجوار کا ٹھاکر لکھدیر سنگھ اشرافیہ کی بغاوت کا لیڈر اور حکومت برطانیہ کے ایک منصوبہ کا اہم کردار جسے اشرافیہ کو بادشاہ کے اختیارات کم کرنے کی راہ پر لگانے کے لیے مقرر کیا گیا تھا' جیل کے دروازے پر 'لاکھ جی ٹھاکر' کے نام سے ریاستی اختیارات کے ساتھ کھڑا ملا۔ جب گھڑ چڑھی نے اس کو راستے سے ہٹنے کے لیے کہا تو اس نے خنجر نکال لیا۔ گھڑ چڑھی نے اس کو قتل کر دیا گویا حاکمیت کی زندہ علامت پر حملہ کر دیا۔ بہرحال اس قتل کا تعلق اس جرم سے نہیں جس کا حقیقت میں ارتکاب کیا گیا۔ لکھدیر سنگھ 1875ء میں جے پور میں مر گیا۔

ریاست کے منافقانہ اور فریب کارانہ ہتھکنڈوں کے برخلاف مجرموں کے گروہوں کے طریقے صاف اور سیدھے ہوتے ہیں۔ گھڑ چڑھی اس قتل کا اعتراف کرنا چاہتا ہے اور میو خاں سے بنیے کی دوکان کا تالا توڑ کر سیاہی اور قلم لانے کے لیے کہتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ فرار ہونے سے پہلے ہمیں لکھ دینا چاہیے کہ اسے ہم نے مارا ہے تا کہ کوئی اور نہ پکڑا جائے۔ مجرموں کا طرزِ عمل نمایاں طور پر جرم کے مقابلے میں 'قابلِ احترام' ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جس کی ذمہ داری کوئی لینا پسند نہیں کرے گا۔ اس کے برعکس گھڑ چڑھی کی نیت قابل ستائش ہے' ڈرامائی طور پر کھلا اعتراف جرم؛ وہ اپنے خون سے ایک شعر لکھتا ہے اور دروازے میں لٹکا دیتا ہے۔ اس کے ذریعہ مطلوب اثر یہ تھا کہ جب الور کے سارے پولیس والے اکٹھے ہوں تو اس کی گونج سنائی دے۔

(سارے الور ہو گو شور پولیس جب ہوئی اکٹھی)

دوسرا ہدف نوآبادیاتی سلطنت ہے۔ دونوں بھائی ریلوے لائن کے ساتھ ساتھ جا رہے ہیں۔ تاروں سے ایسی آواز آ رہی ہے جیسے کوئی گاڑی آ رہی ہو۔ گھڑ چڑھی اس خیال سے کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ یہاں سے گذرا ہے تار کاٹ کر اس کے ایک سرے میں پرچہ لٹکا دیتا ہے۔

جس پر تحریر ہے: راجہ میں تم کو یہ خط لکھ رہا ہوں تم کو جرأت کیسے ہوئی کہ تم نے میرے باپ کو گرفتار کرلیا؟

جو تیرو ہے چلتا دیس کو کاغذ واکو دیجو بھیج
دھیرے بند کروں گو ریل کو میر کہا کرے گو انگریز
ریلوے کے سب سے بڑے افسر کو اطلاع کردو اس کو یہ پرچہ بھیج
دو میں کل تیری گاڑی کو روک لوں گا میں دیکھتا ہوں کہ انگریز میرا کیا بگاڑ لیتا ہے۔

چونکا دینے والی یہ نظم لائن کے دونوں سروں پر نوآبادیاتی اور شاہی نائب افسر پڑھتے ہیں۔ گھڑچڑھی کی دھمکی براہِ راست اور واضح ہے۔ انگریز کی لائن کاٹنے سے دونوں بھائیوں نے پورے الور میں ہراس پھیلا دیا۔

(تار کٹو انگریز کو جادنا ساری الور تھرائی)

راجپوتانہ سیکشن پر الور دہلی ریلوے لائن کا افتتاح 14 ستمبر 1875ء کو ہوا تھا جس کے بعد اگلی چند دہائیوں میں بتدریج اس کی توسیع ہوتی رہی39۔ 6 دسمبر 1876ء کو ریل گاڑیاں دہلی سے باندی کوئی تک رواں دواں تھیں۔ E.M.Forster ریلوے لائن کو شاہی شان و شوکت کی علامت قرار دیتا ہے۔ Paul Theroux لکھتا ہے: ''تاج برطانیہ کے لیے علامات کی کوئی کمی نہیں تھی لیکن ریلوے کا نظام ان سب میں پرشکوہ علامت تھی...... اس کے ذریعے نظام شاہی کی عظمت کا بڑے پیمانے پر اظہار ہوتا تھا''۔ نظام مواصلات کی ترقی کے لیے ریاستی وسائل بہت ضروری تھے۔ ایک شاہی منصوبہ ہونے کی بناء پر ریلوے کو نوآبادی کے مختلف حصوں کو آپس میں منسلک کرنا اور ان میں تبدیلی پیدا کرنا تھا۔ ریلوے کی اس ٹیکنالاجی کے بارے میں عام خیال تھا کہ وہ فتح مندی کا اظہار اور قبضہ مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ تھا اور نوآبادیاتی باشندوں کی زندگی پر اس کے کیا اثرات مرتب ہو رہے تھے اس کا کچھ خیال نہیں رکھا جا رہا تھا40۔ بالواسطہ حکومت والے علاقوں میں مداخلت کار ریاست بذاتِ خود اس نوآبادیاتی منصوبہ کے لیے زمینوں پر قبضہ کر رہی تھی جو برائے نام شہزادوں کی حکمرانی کے تحت تھیں۔

ریلوے ایک ایسا ذریعہ تھا جس میں نہ صرف مقامی حاکم برطانوی حکومت کی معاونت

کر رہے تھے بلکہ ان کی معیشت بھی اس کے ساتھ وابستہ تھی۔ ریلوے نے صنعتی پیداوار کے لیے دوردراز کے علاقوں میں مارکیٹوں تک رسائی ممکن بنادی۔ 1870ء میں پیدا ہونے والی قحط سالی کے دنوں میں زرعی پیداوار کی ترسیل میں اس ادارے نے قابل قدر خدمات انجام دیں۔ زرعی شعبے کی بڑھتی ہوئی تجارت اور قابل توجہ اندرونی نوآبادیات کے پیش نظر چھوٹے زمینداروں کو غربت کے خطرات درپیش تھے۔ (پنجاب اور ہریانہ کا زیر کاشت رقبہ 1850 اور 1925 کے درمیان 30 ملین ایکڑ ہوکر دوگنا ہو چکا تھا) 41۔

گھڑچڑھی اور میؤ خاں کی لائن کاٹنے کی کارروائی اختیار کے ناپسندیدہ ڈھانچہ کو راہ راست پر لانے اور عوام کی اجتماعی زندگی کو نوآبادیاتی نظام سے آزاد کرانے کا مطالبہ تھی۔ مزید گہرائی میں جانے سے قابل اعتراف ترقی' صنعتکاری کے فروغ اور جدت کے بارے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ریلوے ایک مخصوص نظریہ کی علامت ہے لیکن اس کو غیر اخلاقی مداخلت سمجھا جاتا ہے۔ اس تعمیری اقدام کے خلاف بھائیوں کی منفی سوچ کا اظہار کسی مجوزہ منصوبہ کے لیے پیشگی خطرہ تھا۔ یہ امر باعثِ حیرت نہیں کہ ریلوے کے کام میں اس رکاوٹ نے نوآبادیات کے دوسرے علاقوں مثلاً لکھنؤ وغیرہ میں اس کے خلاف جذبات پیدا کر دیے۔ روایت میں ریلوے بڑھتے ہوئے نوآبادیاتی اختیارات اور تیزی سے فنا ہوتی مقامی سیاست کے مابین بنیادی وجہِ تنازعہ بن گئی۔ ڈاکو بھائیوں کا 'لائن' کا نظریہ جس کو کبھی ریل اور کبھی ٹیلیگراف لائن کہا جاتا ہے' صنعتکار سلطنت کے گوشواروں میں اچھوتوں کی تقطیع کے لیے مختص ہوگیا۔ صنعتوں کے بارے میں نوآبادیاتی باشندے گومگو کا شکار تھے حالانکہ انہی لوگوں نے برطانیہ کے متعارف کردہ جدید اسلحہ کو گرم جوشی کے ساتھ خوش آمدید کہا تھا۔

دونوں بھائیوں کا اگلا قدم واضح طور پر موروثی حاکمیت کے خلاف تھا۔ وہ دونوں میؤوں کے پیر چوڑ سدھ کی پہاڑی کی طرف گئے۔ عمدہ مینا مہادیو کے مندر پر کھانا لیے ان کا منتظر ہے۔ انہوں نے خود بھی کھایا اور کتوں کو بھی کھلایا۔ کھانا تقسیم کرنے میں زمین' پانی' اور جنگلات جیسے قدرتی ذرائع میں حصہ داری کا تصور کارفرما ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے انسانوں' جانوروں اور کائنات کی حدود میں واقع قدرتی دنیا جو مہادیو دیوی' اور میؤوں کے درویش پر مشتمل ہے' کے مابین بہتر تعلقات کا احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس اس کے بالکل برعکس ہے جس میں جنگلات کو شاہی ملکیت سمجھا جاتا ہے۔

جنگل میں مہاراجہ منگل سنگھ کی آمد کے موقعہ پر شیر کے شکار کے لیے چارہ لگایا گیا تھا۔ گھڑچڑھی بہر حال شیر کو مار کر اس کو ایسے کھڑا کر دیتا ہے جیسے وہ زندہ ہو۔ دونوں بھائی اپنی بندوق کے ساتھ مہاراجہ کے انتظار میں چھپ کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ وہ راجپوت ٹھاکروں میں گھرا ہوا ہاتھی کی پیٹھ پر سوار آتا ہے جو آپس میں طاقتور شیر کے بارے میں گفتگو میں مصروف ہوتے ہیں۔ مہاراجہ فائر کرتا ہے اور شیر اچانک زمین پر گر جاتا ہے۔ دونوں بھائی اپنی پناہ گاہ سے باہر آتے ہیں اور گھڑچڑھی کہتا ہے کہ پہلے سے مرے ہوئے جانور پر گولی چلائی گئی ہے۔ مہاراجہ سخت غصے میں آ جاتا ہے کیونکہ یہ رعایا کی طرف سے شاہی حدود کی خلاف ورزی تھی کیونکہ وہ شیر جو مہاراجہ کے لیے مخصوص تھا اور جو اس کی شکار کرنے کی صلاحیت کی تصدیق کرتا تھا' اس کو مار ڈالنا ایک طریقے سے اس کے اختیار پر حملہ تھا جو اس کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا تھا۔ منگل سنگھ کی سلطنت میں کوئی دوسرا شکاری قدم رکھنے کی جرأت کیسے کر سکتا ہے۔

(منگل سنگھ کا راج میں نہ کوئی دھرے شکاری پاؤں)

گھڑچڑھی اپنا تعارف کراتا ہے:

تیری گیا جیل سو نکل گھڑچڑھی موسو بولاں
لیر دنالی ہات ہین پربت میں ڈولاں
جھپٹ چلائی تار کو جیسے پنجو گاڑے باج
ہم تو تیرا چور ہاں ہم سو کیا پوچھا مہراج

میں تیری جیل سے بھاگ نکلا میرا نام گھڑچڑھی ہے بھری ہوئی بندوق ہاتھ میں لیے میں انہی پہاڑیوں میں گھومتا ہوں ہم تیرے تار پر ایسے جھپٹے جیسے باز اپنے شکار پر پنجے گاڑتا ہے ہم تو تیرے چور ہیں۔
مہاراجہ تو ہماری کیا پوچھتا ہے؟

اس پر مہاراجہ جواب دیتا ہے: ''ہم تو صرف محافظ ہیں' تار تو انگریزوں کے ہیں''۔ گھڑچڑھی بے رخی سے جواب دیتا ہے: '' ہمارا ہاتھ تیری طرف نہیں بڑھے گا' ہم تیرے پاس نہیں آنے والے' اس پتھر پر گیارہ روپے کا علامتی تحفہ ہے' اس کو لے لے۔ تو مہاراجہ ہے یا ٹھیکیدار ہے ہمیں اس سے کوئی غرض نہیں' جواب ہم پہلے ہی دے چکے ہیں''۔

گھڑ چڑھی کے بیان میں سطحی طور پر خشک انداز اختیار کیا گیا ہے جسے Booth نے 'دانستہ توہین آمیز' کہا ہے گھڑ چڑھی کا خود کو چور کہنا دراصل حاکم کی بات کی پیروڈی ہے۔ پیروڈی دراصل بات کو اس انداز میں پیش کرنے کو کہتے ہیں جس ے نقل اتارے جانے کا احساس ہو 42۔ الور ریاست کی نام نہاد خودمختاری فرنگی کے کردار کے پیش نظر اور مہاراجہ کے ٹھیکیدار ہونے کے تاثر کی موجودگی میں باقی نہیں رہتی۔ حکومت کی بے بسی خود مہاراجہ کے اس اعتراف اور خدا بخش کو رہا کرنے سے انکار کرنے پر بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ مہاراجہ نے اس بات کا انگریز سے ذکر کیا اور اب وہ گھڑ چڑھی کے باپ کو آزاد کرنے کے لیے تیار ہے۔ گھڑ چڑھی کی علامتی پیشکش کو Bourdieu دعوتِ مبارزت قرار دیتا ہے جو Moroccan Berbers کے نزدیک اشتعال دلانے کے مترادف ہے جس کا جواب دینا لازمی ہو جاتا ہے...... ایسا تحفہ وصل کرنے والا اس کا بدلہ چکانے کی اذیت میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس کو فیصلہ کرنا ہوتا ہے' پھر وہ جو فیصلہ بھی کریگا وہ اس پیشکش کا جواب ہی سمجھا جائے گا 43۔ گھڑ چڑھی کی پیروڈی محدود ہے کیونکہ اس سے اختیارات کی تقسیم میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا تھا۔

نوآبادیاتی اختیارات شاہی اختیارات میں مداخلت کر سکتے ہیں کیونکہ وہ دونوں ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔ شاہی ریاست میں برطانیہ کا جاری طرز حکمرانی مغربی طرز کی سائنسی بنیادوں پر جنگلات کے انتظام کی طرف پیش قدمی تھی' جسے آگے چل کر جنگلات کی زمینوں کی نجکاری پر منتج ہونا تھا۔ دیہاتوں کی عمومی زمینیں چراگاہوں اور جلانے کی لکڑی کے لیے استعمال ہوتی تھیں اور مقامی طور پر وہیں کے لوگوں کے زیر انتظام تھیں۔ ان زمینوں پر قبضہ کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا سوائے اس کے کہ وہاں کی گھاس اور لکڑی پر ٹیکس لگائے جا سکتے تھے۔ مگر نئے فیصلوں کی بنیاد پر جنگلات محکمہ مالیات یا محکمہ جنگلات کے تحت سرکاری زمینیں بن گئے۔ الور میں ان کو وقف شکارگاہوں کا درجہ دے دیا گیا جو محفوظ زمینوں کے ضمن میں آتی ہیں۔ ریاست نے ان زمینوں اور وہاں کی پیداوار اور جنگلی حیات پر اپنے قبضے کا دعویٰ کیا۔ آنے والی دہائیوں کے دوران جنگلات ایک طرح سے میدان جنگ کی حیثیت اختیار کر گئے۔

شیر کے شکار کے واقعہ میں گھڑ چڑھی میو خاں زمینوں اور قدرتی ذرائع کے موضوع پر ریاست اور دیہاتیوں کے مابین درپیش تنازعہ کو واضح طور پر بیان کرتا ہے۔ یہ تنازعہ تاریخی اعتبار

سے بین الاقوامی نوعیت کا تھا۔ جرمنی میں ایسا واقعہ 1525ء کی کسانوں کی جنگ میں اور فرانس میں سولہویں اور اٹھارہویں صدی کے دوران پیش آیا۔ انگلینڈ میں اس کی جھلکیاں جنگلات سے لکڑی کی چوری' اور شکار کے قوانین کی خلاف ورزی کے بڑھتے ہوئے جرائم کی شرح میں دیکھی جاسکتی تھی جس کی وجہ سے مقتدر اشرافیہ نے ان کو اپنی تحویل میں لے لیا44۔ زیر گفتگو روایت ایک مخصوص طبقے کے اقتدار کے مخالف جذبات سے بھری ہوئی ہے۔ گھڑ چڑھی جنگلات سے نمودار ہو کر شیر کو گولی مار دیتا ہے۔ وہ مہاراجہ کا شکار مارنے میں سبقت کرتا ہے جس کے لیے بڑی توجہ سے چارا لگایا گیا تھا۔ یہ کھلی بغاوت کا مظاہرہ تھا کیونکہ حملہ کرنے کا یہ اقدام ریاست کے اختیارات پر حملے کے مترادف تھا۔

گھڑ چڑھی کا گستاخانہ لہجہ گویا اس طاقت کا مضحکہ اڑانا تھا جو سرے سے بے دست و پا تھی' اس کے پاس صرف مرے ہوؤں کو زیر کرنے کے اختیارات ہیں۔ ایک شکاری نہ صرف ممنوعہ علاقے میں داخل ہو جاتا ہے بلکہ مہاراجہ کے شکار کے لیے تیار کردہ اسٹیج کو بھی تباہ کر دیتا ہے۔ اس سے نہ صرف نظام کے کمزور ہونے کا ثبوت ملتا ہے بلکہ دعووں اور عمل درآمد کے مابین موجود فاصلوں کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ ڈکیت اب مہاراجہ منگل سنگھ کے سامنے آ کر اُسے چیلنج کرتے ہیں۔ وہ گھڑ چڑھی اور میوٗ خاں سے کھشتری کی حیثیت سے خطاب کرتے ہوئے' ان کے کھشتری نسل سے تعلق اس بنیاد پر حق حاکمیت اور مساویانہ اختیارات کو تسلیم کرتا ہے۔

روایات میں فتح و شکست شانہ بشانہ چلتے ہیں۔ امراؤ جمعدار سے شکایت کرتا ہے کہ اس نے دونوں بھائیوں کو جھرکا میں دیکھا ہے۔ جمعدار اس شرط پر کہ اسے انعام سے نوازا جائے گا' دونوں کو گرفتار کر کے کشن گڑھ بھیجنے کا وعدہ کرتا ہے۔ امراؤ اس کو ایک سو روپے' ایک پگڑی اور ایک گائے کا لالچ دیتا ہے۔ جمعدار چند سو پولیس والوں کے ساتھ حملہ کرتا ہے۔

(جمعدار چڑھ دیو سپاہی لارے لینا)

وہ جھر کے علاقے کو گھیر لیتے ہیں' ایک ایک کونے پر پولیس کو ایسے تعینات کر دیا جاتا ہے جیسے موت نے ان کو گھیر لیا ہے...... وقت وقت کی بات ہے۔

جب ڈکیتوں کی شکست یقینی ہو جاتی ہے تو دیوتا مدد کو آتے ہیں۔ پانچ پہاڑ کے موقعہ پر مغل راجپوت فوجوں سے لڑتے ہوئے ایک فقیر نے میوٗوں کی طرف سے مداخلت کی تھی۔ دونوں

بھائیوں نے مہادیو کو یاد کیا اور مدد کرنے کی درخواست کی۔ کیلاش پہاڑ پر پاروتی اپنے بچوں کی مدد کے لیے (جو آج گھیر لیے گئے ہیں) اپنے شوہر سے جلد پہنچنے کی استدعا کرتی ہے۔

یا پربت کیلاش میں دیے گورجا میر
پہنچے کیس ناں جوگنا آج لیا بالکا گھیر

مہادیو ایک بوڑھے میو کا بھیس بدل کر جھر میں دیوی کے استھان سے جیرولی جاتا ہے جہاں ایک بزرگ میو بدلو چودھری کے گھر کے باہر ایک بھیڑ جمع ہے۔ مہادیو دونوں بھائیوں کی مدد کے لیے آیا ہے۔ امراؤ کے جنونی وفاداروں کے نرغے میں گھرے دونوں بھائیوں کی مدد کے لیے مہادیو کے آنے سے حملہ آوروں کے منصوبے میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ وہ حقے کے کش لگاتا ہے اور بدلو چودھری کو سرزنش کرتا ہے۔ لڑائی شروع ہو جاتی ہے۔ گھڑ چڑھی مخالفوں کے ایک آدمی حاجی مل کو زخمی کر دیتا ہے۔ حاجی مل کا نام حج کے لیے جانے والوں میں شامل ہے لیکن اس لڑائی کی وجہ سے اس کا پروگرام متاثر ہو جاتا ہے۔ دیوی کے استھان اور پیر چوڑ سدھ کو میوات کے مقدس جغرافیہ اور زیارات میں ہندو اور مسلمان دونوں کے عقائد میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ انیسویں صدی کی حکایتوں میں زیارت کے مقامات کا ذکر بار بار آتا ہے۔

Shulman اس تناؤ پر گفتگو کرتا ہے جو تاج و تخت کے ذریعے قائم ہونے والے مرکز اور خارج کی لامتناہی دنیا کے مابین جاری ہے۔ تمام باقی موجودات اور خارج کا دیوتا شیو ہے 45۔ یہاں وہ اپنے میو بیٹوں کی مدد کے لیے مداخلت کرتا ہے۔ موجودہ دور کا تعلق ماضی کے گذرے ہوئے دیومالائی قصے کے ساتھ جڑ جاتا ہے۔ گھڑ چڑھی اور میو خاں یہاں پانڈووں کے مماثل ہیں۔ وہ نسلی تعلق سے بھی ان کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں کیونکہ باگھوڑیا پال کو ارجن کی وارث کہا جاتا ہے۔ ان کا تعلق دنیا میں ان کے عمل سے ثابت ہوتا ہے جو خوش نصیبی اور حق گوئی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگرچہ جرجودھ (دریودھن) پانڈو کو مسلسل تنگ کرتا ہے اس کے باوجود ان کی فطری اچھائی برقرار رہتی ہے۔

(بُری کری جرجودھ نے بگڑا نائیں سبھاؤ)

یہ مماثلت ایک اخلاقی کائنات کی بنیاد ہے۔ اختیار کیے گئے اصول برائی کا خاتمہ ہونے سے آخرکار درست ثابت ہو جاتے ہیں۔

ناانصافی اوردھوکہ دہی سماج کے بنیادی مسائل ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ میؤ وں کی زبانی روایات سماج میں جاری ٹوٹ پھوٹ کے راستے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہیں۔ عمدہ اپنے علاقے کی طرف لوٹ جاتا ہے اور دونوں بھائی اپنے پھوپھا بھاگ مل کے پاس چلے جاتے ہیں۔ وہ اس کو اپنے مسائل اور امراؤ کی ناانصافیوں کے بارے میں آگاہ کرتے ہیں کہ کس طرح اس نے ان کی پیٹھ میں خنجر بھونکا اور اپنے گھر سے نکال دیا۔

(ماناکوامراؤ دوب دگڑا میں ماری' ماناکا امراؤ نے دینا ظلم گزار)

امراؤ میؤ وں کے ایک اور بزرگ میدا کے پاس جاتا ہے اور اس کو گھڑ چڑھی کے ساتھ مصالحت کرانے کے لیے کہتا ہے۔ وہ بھاگ مل سے بھی گھڑ چڑھی اور میؤ خاں کے ساتھ لڑائی ختم کرانے کی درخواست کرتا ہے۔ بھاگ مل کہتا ہے کہ وہ دونوں پہاڑوں پر ہیں' اور وعدہ کرتا ہے کہ جب وہ کھانا لے کر جائے گا تو ان سے بات کریگا۔ سورج غروب ہونے کے بعد امراؤ بھی بھاگ مل کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ وہ اور اس کے ساتھی پہاڑیوں میں چھپ جاتے ہیں۔ گھڑ چڑھی جنگلی جانوروں کے بھونکنے اور گائے کے ڈکرانے جیسی کچھ غیر معمولی علامات سے نتیجہ نکالتا ہے کہ اس کا چچا کسی برے ارادے کے ساتھ آیا ہے۔ لگتا تھا کہ جیسے قدرت اس کو ہوشیار کر رہی ہے۔

مکار امراؤ نے ان کی پناہگاہ کے بارے میں منگل سنگھ کو اطلاع بھجوادی جس کے سپاہی چھپ کر انتظار کر رہے ہیں۔ امراؤ ان کو ساتھ کھانے کی دعوت دیتا ہے اور اپنی بندوق رکھنے کے لیے کہتا ہے۔ گھڑ چڑھی بندوق ایک طرف رکھ دیتا ہے اور پکڑا جاتا ہے۔ دونوں کو رسیوں سے باندھ کر اوپر سے ایک کمبل ڈال دیا جاتا ہے۔ گھڑ چڑھی کے پاس ایک خنجر ہوتا ہے جو وہ میؤ خاں کو دیتا ہے جو اپنی رسیاں کاٹ لیتا ہے۔ گھڑ چڑھی اپنے بھائی کو دلاسہ دیتا ہے کہ کچھ نہیں کیا جاسکتا اس لیے تم اس جگہ سے نکل جاؤ۔ گھڑ چڑھی ایک مسلح پلٹن کے نرغے سے فرار ہوتا ہے لیکن پھر میؤ وں کے ہاتھوں گرفتار ہو کر الور لایا جاتا ہے۔ گرفتاری میں میؤ وں کی شرکت ان کے مابین گروپ بندیوں کی نشاندہی کرتی ہے۔ واضح طور پر میؤ دیہاتیوں کا ایک خوشحال حصہ حاکم وقت کے ساتھ ہو جاتا ہے۔

مہاراجہ منگل سنگھ کی رانی گھڑ چڑھی جیسے کھشتری مرد کو انعام دینے کی سفارش کرتی ہے:

(ایسا چھتری مرد کوراجا توئے دینو چاہیے انعام)

مگر راجہ خود تسلیم کرتا ہے کہ اگر وہ ایسا کرے گا تو انگریز اسے برداشت نہیں کریں گے۔

(جے میں یا کو چھوڑ دوں مو پہ غصے ہوئے انگریز)

اگلے دن گھڑ چڑھی کو لوہے کے ایک پنجرے میں بند کر کے لاہور بھیج دیا جاتا ہے۔ بھوک سے بے حال ہو کر اس کے دل سے بددعا نکلتی ہے اور کھانا پکانے والے خیمے میں آگ لگ جاتی ہے۔ انگریز تشویش میں آ جاتا ہے کیونکہ اس کی بیوی بھی خیمے میں ہوتی ہے۔ وہ گھڑ چڑھی کو اس شرط پر آزاد کرنے کی پیشکش کرتا ہے کہ وہ اس کی بیوی کو بچا لے۔ گھڑ چڑھی کا پنجرہ کھول دیا جاتا ہے اور وہ ایک کمبل لپیٹ کر جلتے ہوئے خیمے میں گھس جاتا ہے۔

دیٹی میم بھگائے بغل میں بچہ لینا

صاحب خوش ہو گیو بندھا یا یالو پھینٹا دینا

انگریز عورت بچالی جاتی ہے بچہ اس کی گود میں ہوتا ہے صاحب

خوش ہو گیا ہے اور اس کے سر پر پگڑی باندھ دیتا ہے۔

نو آبادیاتی افسر گھڑ چڑھی کی پکی جیل سے رہائی کے احکامات جاری کر دیتا ہے۔ معافی ملنے کے بعد گھڑ چڑھی لاہور میں افسر کے پاس ہی رہتا ہے۔ انگریز عورت کو اس سے قربت کی خواہش پیدا ہوتی ہے لیکن گھڑ چڑھی اس کو بے رخی سے ٹھکرا دیتا ہے۔ وہ اس کو زہر دیدیتی ہے جس سے وہ مر جاتا ہے۔

گھڑ چڑھی، جس کی مردانگی جیل کی دیواروں یا لوہے کے پنجرے کی پابند نہیں تھی، اس کی موت کے ساتھ انجام پذیر ہو گئی۔ انگریز عورت کی محبت اس کے لیے اتنی ہی نا مطلوب تھی جتنا کہ نو آبادیاتی دور۔ ٹھکرائے جانے کا انتقام وہ اس کو زہر دے کر لیتی ہے۔ Shulman کا تبصرہ ہے کہ ڈاکوؤں اور بادشاہوں میں ایک پہچان مشترک ہوتی ہے ...... پیدائشی شاہانہ مزاج، اپنی سفاکانہ طاقت پر ناز اور آفاقیت۔ بادشاہوں اور ڈاکوؤں کے مابین مخالفت کا مشاہدہ ذات کے پیمانے سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ بادشاہ کے برخلاف ڈاکو اپنی ذات کی نفی کرتا ہے۔ گھڑ چڑھی کے معاملے میں ذات کی نفی کا اظہار جنس کے سلسلے سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ ڈاکو کی المناک اور ناگہانی موت ہے جو اس کو بادشاہ سے ممتاز کرتی ہے 46۔ گھڑ چڑھی ایک آزاد انسان کی حیثیت سے مرتا ہے، اپنے آخری سانس تک باغی اور اپنے ارادے کا پکا۔ صدمے کی اصل بات یہ ہے کہ وہ بدقسمتی

سے معاشرے کی بنیادی قدروں کی میزان پر ایک اچھوت ہے جس کی وجہ سے اس کی موت کا نہ تو نوآبادیاتی مرکز پر اور نہ شاہی مرکز پر کوئی اثر مرتب ہو سکا۔

اب ہم کو مزید کچھ تضادات کی طرف توجہ کرنی چاہئے جن کی گہری دھند ڈکیتیوں کے موضوع پر چھائی ہوئی ہے۔ Hobsbawm کے تعارفی کام نے اس ماحول کی ترجمانی ضرور کی ہے کہ تبدیل ہوتے ہوئے معاشروں میں جہاں زرعی سرمایہ داری سے قبل قبائلی اور موروثی ادارے ٹوٹ پھوٹ سے دوچار تھے تب بھی قرون اولیٰ کی بغاوتیں موجود تھیں۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ معاشرے میں باغیوں کی مسلح کاروائیاں سیاسی بیداری سے قبل روزمرہ کی حیثیت سے رائج تھیں جو غریب آدمی کے لیے سیاسی بیداری کا سبب بنیں 47۔ وہ اس کو ماضی پرستی سے تشبیہ دیتا ہے جس میں جدید سیاسی دور سے قبل کی انصاف پر مبنی دنیا اور دیہاتیوں کی نقل مکانی اور خودمختاری کی خواہشیں کارفرما ہیں۔

ڈکیتی کو البتہ ایک گہرا سیاسی عمل کہا جا سکتا ہے جو سماجی انصاف اور جائز معاشرتی نظام کے نفاذ کا متقاضی ہوتا ہے۔ سرمایہ داری اور صنعتکاری سے قبل کے ادوار میں باغیانہ سرگرمیوں کو، واجی بغاوت کے طور پر دیکھا جاتا تھا 48۔ اس کی وجہ سے افسروں کو کام نہ کرنے پر سزائیں برداشت کرنا پڑتی تھیں لیکن وہ بادشاہ کو چیلنج نہیں کر سکتے تھے کیونکہ اس کو موروثیت کی بناء پر آفاقی تائید کا حامل سمجھا جاتا تھا۔ میؤوں کی روایات کے ہیرو البتہ مہاراجہ کو چیلنج کرتے ہیں' ریاستی انتظامیہ پر حملے کرتے اور شہزادوں کی حاکمیت کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ آفاقیت کا تصور بادشاہ کی بجائے ڈاکوؤں کی ذات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو بادشاہ کے آمرانہ اختیارات کے لیے چیلنج ہوتا ہے 49۔ رائج نظریات کی روشنی میں مزاحمت بین السطور نہیں رہتی 50۔ زیرنظر معاملے میں زبانی روایت موروثی نظریے کے لیے ایک ایسا متوازی نکتہ نظر تخلیق کرتی ہے جو سیاسی اختیارات کا قابل عمل نقشہ ہو سکتا ہے۔

Hobsbawm ڈکیتیوں کو طبقاتی احساس کی نفی کے نظریے سے دیکھتا ہے' ایک ایسا ماحول جو دیہاتیوں کی آگہی کے فروغ کے ساتھ ہی فنا ہو گیا تھا۔ Blok اس سے بھی آگے جاتے ہوئے بحث کرتا ہے کہ ڈاکہ زنی بڑی زمینداریوں سے دیہاتیوں کو دہشت زدہ رکھتی ہے اور اس طرح دیہاتیوں کو ڈکیتوں کی مدد پر مائل کرتی ہے۔ Gallant ڈاکوؤں کو تنہا بھیڑیا کہتا ہے اور اس کو

اجتماعی معاملہ تسلیم نہیں کرتا52 ۔ وہ میؤ روایات میں دیہاتیوں اور معاشرے کی ان چند پریشانیوں کا ذکر کرتا ہے جو ڈکیتیوں کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں۔ بڑے زمیندار نسلی تعلق کے باوجود ڈاکوؤں کے مخالف ہوتے ہیں اور نتیجتاً اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے اپنے طبقہ کے ساتھ مل کر شہزادوں کی حکومت کے ساتھ کھڑے ہوتے ہیں۔ میؤ برادران کو ڈاکو ہونے کے باوجود بڑے پیمانے پر کچلے اور نظر انداز کیے گئے طبقات کی حمایت حاصل ہے۔ اس اتحاد میں علامتی طور پر اچھوت' جرائم پیشہ قبائلی اور غریب دیہاتی گلہ بان شامل ہیں۔ موروثی سماج کے ان زیریں طبقات کی حمایت ذاتوں' مذہبی وابستگیوں اور جنس غرض ہر قسم کے امتیازات کو مٹا ڈالتی ہے۔ پیشہ کرنے والی رنڈی لوٹ لی جاتی ہے مگر ایک معزز گوجر عورت کے لیے توجہ اور حفاظت مہیا کی جاتی ہے جسے ماں کہا گیا ہے۔

ڈکیتیوں کی ناقابل فہم کہانیاں جائیدادوں کی مخالفت میں ہی نہیں بلکہ بے جا طاقت کے مظاہرے کی بھی مخالف ہیں۔ ہمیں داستان گوئی کی روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ ڈکیت کی ہیرو کے انداز میں مزاحمت اور آخری سانس تک اصولوں پر قائم رہنے کی وجہ سے لوگ اُسے پسند کرنے لگتے ہیں۔ Cassia ڈکیتیوں کی حکایات کے دوبارہ زندہ ہو کر قومی یا علاقائی سطح کی سبق آموز کہاوتوں میں شامل ہو جانے کے بارے میں بحث کرتا ہے۔ ڈاکو ہر دل عزیز ہو جاتا ہے اس لیے اس کی ڈکیتی کی کہانیاں پر اثر ہوتی ہیں اور دائمی زندگی حاصل کر لیتی ہیں جو ان کو علاقائی حدود سے ماوراء عظمت عطا کرتی اور ان کو دیر تک جاری و ساری رکھتی ہیں۔ یونانی ڈاکوؤں کی کہانیوں کو حکایات کی شکل ملنے کے بعد انہیں قومی اسباق میں شامل کر لیا گیا53 ۔ نو آبادیات پر میؤوں کی تنقیدیں آخر کار انیسویں صدی کی ابتدا میں میؤ قومیت کی شکل اختیار کر گئیں۔ میؤ ڈاکوؤں کے جشن بار بار منائے جاتے ہیں اور 33-1932ء کی دیہی تحریکوں نے کم و بیش ایک لاکھ میؤوں کو آمادہ کیا۔ ریاست پر تنقیدوں نے ایک بار پھر مخالفانہ تحریکوں میں شمولیت کے لیے ہمدردی کے جذبات پیدا کیے۔ اس بار یہ آمرانہ شاہی حکومت سے چھٹکارے کا سبب بنی۔

\+ + + + +

10

اختتامیے

روایتی طریقہ کا مفرد نام رکھنے کے بجائے میں نے دانستہ اس باب کا نام 'اختتامیے' رکھا ہے کیونکہ اس کام میں زبانی اور تحریری مضامین کی کئی جہات زیر بحث آئی ہیں۔ گذشتہ ابواب میں دی گئی دلیلوں کو مختصر طور پر تین موضوعات تک محدود کیا جاسکتا ہے۔ پہلے کا تعلق ان اچھوت ذاتوں سے ہے جو تاریخ اور ریاست کے گہرے تعلق کی بنا پر وجود میں آتی ہیں جبکہ تاریخ نسلی امتیاز کا تصور پیدا کرتی ہے جو وقت کے ساتھ پروان چڑھتا ہے اور ریاست کی تشکیل کے مختلف ادوار میں موجود ہوتا ہے۔ دوسرا غیر مراعات یافتہ طبقات کی مزاحمت کی اقسام کا تجزیہ ہے۔ اس طبقے نے نہ صرف ریاستی اختیارات کے خلاف مزاحمت کی بلکہ تاریخی عمل پر بھی اثر انداز ہوا جس کے لیے کہنا چاہئے کہ وہ خود ان کے اپنے خلاف تھا کیونکہ اس کی وجہ سے وہ نہ صرف کمتر درجے کو پہنچے بلکہ تاریخی نمائندگی سے بھی محروم رہے۔ تیسرا: گو کہ اس مزاحمت کو تشکیل ریاست کے دوران منفی انداز میں لیا گیا مگر اس طبقے کی زبانی روایات ایسے سراغ مہیا کرتی ہیں جو ماضی کے بارے میں ان کا اپنا ایک متوازی منظر نامہ پیش کرتی ہیں۔ اس کے ذریعے ریاست کے قیام کے مختلف مدارج اور خود مختاری کا زیریں سطح سے کھوج لگانا اور زیر بحث منظر نامہ میں متوقع اختیارات کا تعین کرنا ممکن ہوسکتا ہے۔ زبانی روایات ایک ثقافتی یادداشت ہونے کی حیثیت میں نہ صرف ماضی کا ایک کثیر الجہت منظر نامہ پیش کرتی ہیں بلکہ اجتماعی شناخت اور مختلف گروہوں کے بدلتے ہوئے باہمی تعلقات کے بیان میں دانش مندی کا پتہ بھی دیتی ہیں۔

میؤ ایک باغیانہ نسل کی تفصیل مہیا کرتے ہیں جس نے ہر آنے والی ریاست' سلطنت'

مغل تاج برطانیہ اور مقامی بادشاہتوں کے ادوار میں ان حکومتوں کے خلاف مزاحمت جاری رکھی۔ وہ ایک ایسی مثال ہیں جو واضح کرتی ہے کہ وقت کے ساتھ اپنی شناخت کیسے برقرار رکھی جاسکتی ہے' جو خاص طور سے اس لیے بھی ضروری ہے کہ ان کو تاریخ میں کبھی کامیابی نصیب نہیں ہوئی بلکہ لگاتار شکست سے دوچار ہوتے رہے۔ معاشرتی شناخت اجتماعی یادداشت اور خود کو عملاً نمایاں کرنے سے قائم ہوتی ہے۔ اجتماعی یادوں میں محفوظ ماضی' ذاتی اور معاشرتی یادوں اور اشکال کو فرد کی یادوں میں بھی محفوظ کرتا ہے۔ معاشرہ نہ صرف موروثی اور تبادلوں کے قوانین پر استوار ہوتا ہے جس میں باہمی شادیاں' تحائف کے تبادلے وغیرہ شامل ہوتے ہیں بلکہ یہ حافظے کا معاشرہ بھی ہوتا ہے۔ یکجہتی کی بنیاد فتوحات اور تنازعات' دوستیوں اور اتحاد' ہیروازم اور صدمات پر قائم ہوتی ہے۔

برادری' دانش مندانہ نظامِ حکومت میں بھی نشونما پاتی ہے جو حکومت کرنے کے ادارہ جاتی نظام سے پہلو تہی نہ کرے۔ مقتدر ہستی کے لیے لازم ہے کہ وہ دوسروں کو بھی اس نظام کے تحت لائے تاکہ وہ اس کے کنبے میں شامل ہوں اور ان کو کنٹرول کیا جاسکے۔ معاشرتی معاہدوں اور حکمرانی کے اصولوں کی صرف یہی ایک صورت ہوتی ہے۔ اختیارات کی حدود اور طاقت کا استعمال معاشرتی دنیا کے ڈھانچہ کی صورت خطی میں معاون جاری جدید علوم کے مطالعہ کا تقاضہ کرتا ہے۔

ریاست کی تشکیل میں مزاحمت کو ایک خاص زاویہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ تیرہویں اور انیسویں صدی کے مابین ریاست کی تشکیل کے سلسلے میں جو اقدامات کیے گئے ان میں حملے' اور مزاحمت کار گروہوں کو کسی حد تک قابو میں رکھنے کے لیے ان کے ساتھ غیر جانبدارانہ اشتراک عمل بھی شامل تھے۔ حاکم کے اختیارات کے نفاذ کے یے جنگلی پن کی تشبیہ استعمال کی جاتی ہے' جو بے ہنگم انتشار پر قابو پانے کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ یہ تشبیہ بقائے باہمی کے لیے بھی موثر ہوتی ہے۔ کیونکہ بنجر زمینیں آباد کرنے اور آبادی کو مستقل سکونت مہیا کرنے کے لیے جنگلات کی کٹائی ضروری ہوتی ہے۔ انگریزی زبان کی تحریروں میں نسل اور نوآبادیاتی تحریروں میں مجرمانہ سرگرمیوں کو مزاحمت کے عمل سے فروتر قرار دیا گیا ہے۔

نوآبادیاتی نسلی علوم کی اصطلاح دور آگہی کے قرینوں سے اخذ کی گئی ہے لیکن اس

تفصیلات ہند فارس تواریخ میں ملتی ہیں جن میں میواتیوں کو پہلے ہی فسادی اور باغی تصور کیا جاتا ہے۔ سلطانی مرکز' باغیوں کے تمام اثاثے تباہ کر کے' ان کے علاقوں کا محاصرہ کر کے ان کو تباہ و برباد کر کے' محصولات وصول کر کے اور ان کی آبادیاں کم کر کے رعایا کے تعاون کا خواہشمند ہوتا ہے۔ تبادلہ خیالات اور مذاکرات معمول کا حصہ ہوتے اور بار بار دہرائے جاتے ہیں جیسا کہ بہت سے تحقیقی کاموں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ عملی اقدامات سے پہلے اطلاع عام یا منادی ریاستی اقدامات کا پیش خیمہ ہوتی ہے اور ریاست کے استحکام کو حق بجانب قرار دیتی ہے اور عموماً بدامنی اور علیحدگی پسندی کو محدود کر دیتی ہے۔ نو آبادیاتی نظام سائنسی اصولوں سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

اس نوعیت کی زبانی روایات کچھ سوالات کو جنم دیتی ہیں: کیا تاریخ کچھ مخصوص اہداف کی پابند ہوسکتی ہے؟ کیا کوئی واقعہ انسانوں کی شمولیت کے بغیر رونما ہوسکتا ہے؟ کیونکہ اس کی شمولیت کے بغیر وہ معمول کا قدرتی واقعہ تو ہوسکتا ہے انسانی نہیں۔ تاریخ کا غالب ترین حصہ ریاست کے مفاد پرستانہ نکتہ نظر کو سامنے رکھ کر لکھا گیا ہے۔ نسلی علوم کی طرح تاریخ بھی صرف حقائق کا بیان یا ان کا آئینہ نہیں ہوتی۔ اصل میں یہ زبان کی تشبیہات اور بیان کے دیگر ذرائع سے حقیقی واقعات کی تزئین و آرائش کرتی ہے۔ لیکن کبھی کبھی یہ افراد کی جھوٹی شباہتوں پر بھی مشتمل ہوتی ہے۔ آواز کے ذریعے غیر جانبدار اور دور افتادہ بہروپیا بنا جاسکتا ہے۔ اس کے ذریعے لکھنے والا اپنی انا کو چھپا سکتا ہے۔ زبانی مضمون سے 'میں' کو خارج نہیں کیا جاسکتا' اس کے برعکس وہ بولنے والے یا مصنف کی حیثیت میں قابل شناخت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں تحریر کے مقابلے میں ایک قدرتی شفافیت بھی ہوتی۔ میؤوں کے زبانی مضامین دنیا کی تصوراتی تعبیر ہیں' جو خوبصورت ہونے کے ساتھ ساتھ تکلیف دہ بھی ہے...... معاشرے کے حوالے سے خوبصورت بھی اور تکلیف دہ بھی۔

تحریر شدہ اور چھپے ہوئے الفاظ کو جانچنے کے دو رخ زیادہ اہمیت رکھتے ہیں کہ وہ کس طرح معاشرتی زندگی میں در آتے ہیں: پہلا یہ کہ ان کو کس طرح پیش کیا گیا ہے یعنی ابلاغ کا طریقہ جس میں معاشرے کے مختلف گروپ' ان کے ماضی اور ان کے کردار کی عکاسی کس طرح ہوئی ہے؛ دوسرا فہم کا پیمانہ؛ یعنی مکالماتی اور تحریری مضامین کے مابین ناہموار ہونے کے باوجود کتنی ہم آہنگی ہے۔ تاریخ کے نقوش یادداشتوں اور زبانی باتوں پر خاصے اثر انداز ہوتے ہیں۔ نتیجے کے طور پر جو کچھ ہاتھ آتا ہے وہ تنقید اور احتجاج کی پیچیدگی ہوتا ہے تحریری مضامین کی نوعیت' ان کی

جزئیات حکمرانوں کے طورطریقوں میں جگہ بنالیتے ہیں۔

حکایات' یادداشت اور زبانی روایات ایک اعتبار سے تاریخ کی' تحریروں کے حتمی متبادل نہیں ہیں۔میواتیوں کے لوک مضامین زبانی اور تحریری دور کے ایک فیصلہ کن موڑ پر فارسی' انگریزی' اردو' بھوج پوری' کھڑی بولی' ہندی اور مارواڑی جیسی زبانوں کے باہم اختلاط کے عمل کے دوران تخلیق ہوئے۔ان پر یقیناً فارسی (سلطنت انگلشیہ' مغل ریاست اور کسی حدتک جے پور کی سرکاری زبان ہونے کی وجہ سے) انگریزی (حکومت برطانیہ کی زبان ہونے کے ناطے) اور اردو کے (ریاست الور اور جے پور کی دفتری زبان ہونے کی وجہ سے) زبانی اور تحریری فنکاری کے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔اس کی وجہ سے خودمختاری کی خواہش کو زبردستی کے احساس کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑا۔

میواتیوں کی حکایتی روایات ہندوستانی تہذیب کی دانش کے سوال کا جواب ہیں 01۔وہ نہ تو غیر معمولی روحانیات کی حامل ہیں اور نہ کسی دعوے کی تردید ہیں۔وہ ماضی تاریخ اور اداروں کی غلط فہمیوں کا بیان ہیں۔02وہ ایک مخصوص واقعہ کے دو پہلوؤں کے مابین تقابل کو ممکن بناتی ہیں: ایک وہ جس میں حکمران اپنا نکتہ نظر پیش کرتے ہیں اور اس کے متبادل ایک وہ جس کو عوام کے گروپ کی تائید حاصل ہے اور جو اس واقعہ کا تاریخی پس منظر پیش کرتا ہے۔موخرالذکر کے ذریعے ہم کو تاریخ پر ایک متبادل حملے کا علم ہوتا ہے' مختلف ریاستوں کی تشکیل کے بارے میں باشندوں اور کم حیثیت طبقہ کا نکتہ نظر۔روایاتی یادداشتیں سرکاری یادداشتوں' یا' تاریخ کے مابین تقابل کو یقینی بناتی ہیں۔

گذشتہ باب میں میں نے میوؤں کی خاص حیثیت کے بارے میں وضاحت کرنے کی کوشش کی تھی۔ ایسا دستیاب ریکارڈ کو مندرجہ ذیل تین تشریحی طریقوں سے سمجھنے کے بعد ممکن ہوا: تاریخی مضامین' انتظامی دستاویزات اور باشندوں کی برادریوں کی معاشرتی اقسام۔تیرہویں اور انیسویں صدیوں کے درمیان کی تاریخی تحریریں میوؤں کی طاقت کے بتدریج زوال کی داستان بیان کرتی ہیں۔اٹھارہویں صدی کی انتظامی دستاویزات کے ساتھ وہ میوؤں کی خودمختاری کی حکمت عملی میں پیدا ہونے والے رخنوں اور میو دیہاتیوں کی جائیدادیں تباہ کیے جانے کی نشان دہی کرتی ہیں۔

ماضی ایک کھلی ہوئی کتاب کی طرح ہے۔ میواتیوں کے ماضی کو کم از کم دو زاویوں سے جانچا جاسکتا ہے۔ پہلا فارسی محرروں کے نکتہ نظر سے جنہوں نے ان کو حکومت مخالف کی حیثیت سے پیش کیا ہے؛ اس کے متبادل دوسرا اس نظریے سے کہ انہی تحریروں کی پیچیدگیوں میں حکومتی اختیارات کو بار بار کے قتل عام کے لیے استعمال کرنے کے خلاف مزاحمت کے تناظر میں۔ میؤ روایت جس کا تعلق مغلیہ دور کے ساتھ ہے نظام شاہی کی بالادستی اور مقامی سیاست پر اس کے اختیار کی ایک غیر مبہم وضاحت ہے۔ یہ غیر مشروط طور پر بتاتی ہے کہ مغل راجپوتوں کے اتحاد اور اپنے اختیارات کی قربانی کے بعد میؤوں نے اپنی بقا کے لیے کیا حکمت عملی ترتیب دی تھی۔ اس کا نتیجہ یقینی طور پر افسوسناک رہا۔ مقامی اور مرکزی سیاسی اداروں کا خاتمہ ایک بین الاقوامی کہانی ہے۔ 03۔ اس کا تعلق پوری دنیا پر محیط اس کشاکش کے ساتھ ہے جو عالمی ریاست اور مقامی حکمت عملی کے درمیان موجود ہے۔

فتح حاصل کرنے کی حکمت کار دربدر ہونے والے اور نچلے طبقات کو زیریں سطح کی زندگی گذارنے پر مجبور کردیتی ہے۔ ان کے مدنظر اس کے بالکل مخالف معاشرہ ہوتا ہے جو ہمیں ان کی زبانی روایات میں ملتا ہے۔ پانچ پہاڑ کے تضادات گو کہ افسوسناک ہیں مگر انقلاب انگیز بھی ہیں۔ اس کی اصل کامیابی فارسی ذرائع علمی کی مختلف اصطلاحات کی تفہیم ہے۔ 'فساد میوان' اور 'مفسدان میواتی' وہ اصطلاحات ہیں جو تیرہویں سے اٹھارہویں صدی تک میؤوں کے لیے استعمال کی جاتی تھیں۔ ریاست کی اپنی تصویر مکمل انصاف اور امن وامان پر مبنی بنائی گئی تھی۔ روایت میں 'عدل' کو 'انیتی' یا ناانصافی کی ضد قرار دیا گیا ہے۔ ضد کی ضد کو دہرایا بھی گیا ہے اور اس کے بارے میں سوالات بھی اٹھائے گئے ہیں۔ میواتی کی تین اصطلاحات 'جنگ' جما اور جُلم کو شاہی نظام سے مقابلے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ میؤوں کے نزدیک جنگ درحقیقت فساد ہے (بدامنی' علیحدگی پسندی) جو ان کی حیثیت کا بیان ہے؛ مزاحمت محاصل کی جبری وصولیابی کا نتیجہ ہے' اس کے علاوہ ہشت گردانہ آمریت سے جما اور جلم یا ناانصافی مقامی سیاست کے جواز کی نفی اور شاہی اختیارات کے جبری نفاذ کی کوشش کے نتیجے میں جنم لیتے ہیں۔ مقبول لوک ثقافتی روایات فارسی مضامین میں کیے گئے شہنشاہی ریاست کے امن وامان کے دعوے اور میواتیوں کو بدامنی اور انتشار کا سبب بتانے کو چیلنج کرتی ہیں۔ درحقیقت یہ مغل راجپوت اتحاد کو علاقے میں دہشتگردی کی فضا

بنانے اور میواتیوں کو مخالفت پر اکسانے کا ذمہ دار ٹھہراتی ہیں۔ اس دور کی انتظامی دستاویزات میں میواتیوں پر تکرار سے یہ الزام لگایا گیا ہے۔

عورتیں خاص طور سے ریاست کی تشکیل کے عمل میں زیادہ متاثر ہوتی ہیں۔ اس طرح زبانی روایات میں میو خواتین کے اغواء کی کہانیاں امکانی طور پر آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہیں: اکبر کا ایک میو عورت کو پکڑ لینا؛ ایک میو سردار کی بیٹی کو الور کے راجہ اور فیروز پور کے نواب کا پکڑ لینا؛ اور بیسرو کی رجنی جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کو مغلوں نے اغوا کرلیا تھا۔ 04۔ Sangari ایسی کئی مدحی کہانیوں کا ذکر کرتا ہے جو اکبر کی شہوت پرستی پر مبنی ہیں۔ 05۔ کیا یہ سب محض راجستھان کی معاشرتی روایات سے اخذ کیے گئے قصے کہانیاں ہیں؟ اکبر، شاہ جہاں اور قرون وسطیٰ کے یہ معزز راجپوت' میواتیوں کی حکایات میں ایک خاص حوالے سے کیوں جگہ پائے ہوئے ہیں؟ یقیناً اس کی ترتیب سے مغل میو اور راجپوت میو تعلقات کی گہرائی کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا' جو کہیں زیادہ پیچیدہ تھے۔ پھر ان کی یادداشت کیوں؟ جو بذات خود ایک معاشرتی عمل ہے۔ اور ان کو حافظہ میں محفوظ رکھنے کی نیت سے دہراتے رہنا۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ حکایت اثر انداز ہونے کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی طرح 'ان کی حکایات' ہندوستانیوں اور سفید فاموں کے باہم اختلاط' بالادستی اور معاشرتی مطلق العنانی کے نفاذ کا حال اور شمالی امریکہ کی حکایات کا مرکزی خیال بیان کرتی ہیں۔ 06۔ حکایتی انداز بالادستی کے خلاف اثر اندازی اور اس کی عملداری کو سمجھنے کا ایک ذریعہ بن جاتا ہے۔

مغلوں پر تبصرہ کرنے والی میو حکایات میں مقبوضہ ریاست کا علامتی کردار سپاہی کی صورت میں اصل دشمن ہے۔ دلوں میں بیٹھی ہوئی نفرت صرف شاہی ریاست تک محدود نہیں بلکہ اس کی آشیرباد سے پیدا ہونے والا راجپوتی نظام بھی اس میں شامل ہے۔ Kolff نے اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا ہے کہ سولہویں صدی راجپوتوں کے لیے مختلف گروپوں سے اتحاد' گلہ بانی' مغلوں سے قبل کے دور سے نجات جیسی تبدیلیوں کا باعث بنی اور برہمن سماج کے احیاء پر اصرار' لاتعلقی' اپنے قبائل میں شادیوں اور علیحدگی کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ مگر راجپوتوں کے اقتدار کے کھیل میں ایک اور اہم تبدیلی سترہویں صدی میں رونما ہوئی۔ یہ دور وہ تھا جب بارہویں اور تیرہویں صدی کے پہلے دور کی راجپوت ریاست کے مقابلے میں ایک نمایاں ثانوی راجپوت

ریاست تشکیل پا رہی تھی۔ اس دور نے مطلق العنانیت اور سیاسی معاشرتی آمریت کے نظارے بھی دیکھے تھے جب ڈھول بجانے اور گھوڑوں پر سواری کرنے کے اختیارات صرف راجپوتوں کے لیے مخصوص تھے' اور وہ لاتعداد قلعوں اور مسلح گروپوں کے ذریعے اپنی طاقت کا مظاہرہ کیا کرتے تھے۔ 07۔ مغلوں کا خزانہ لوٹنا' لڑائی اور عورتوں کی ضد پر اپنی رسوم کے دوران ڈھول بجانا' جو پانچ پہاڑ کی روایت میں بیان کیے گئے ہیں' وہ سب شاہی ریاست کے خلاف بغاوت کے واضح اقدامات کی حیثیت رکھتے تھے۔ کہانی کا افسوسناک اختتام مغل راجپوت اختیارات کی وسعت اور ایک طویل جدوجہد کے بعد مقامی معاشرے کی مکمل شکست کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ بلامبالغہ' انتظامی دستاویزات سے بھی پتہ چلتا ہے کہ سولہویں صدی کے وسط کے بعد یہ راجپوت ہی تھے جو لوٹ مار میں ملوث تھے اور جارحیت کے مرتکب ہوتے تھے اور میوؤں اور دیہاتیوں کی تمام تر شکایات انہی کے خلاف درج ہوتی تھیں۔

یہ مزاحمت اس دور میں جاری تھی جب بیانیہ روایات میں راجپوتوں سے منسوب نظریات کا ذکر بڑی شدت کے ساتھ کیا جا رہا تھا جن میں میوؤں کی ہیرو ازم اور عزوجاہ کی توقعات کے تحت جنگ کے دوران شجاعت کے مظاہرے' قلعے' افواج' خزانے اور نسلی علوم کے ماہرین' خواتین کا شوہر کی موت کے بعد خود کو موت کے گھاٹ اتار دینا وغیرہ شامل تھے جو بالادستی کے اظہار کے لازمی اجزاء تھے۔ Pamela Price کا استدلال ہے کہ تامل علاقوں میں اچھوتوں کی آزاد معیشت کا دارومدار ان کا پوجا پاٹ کی مقامی تقریبات اور حکومت میں حصہ لینے کے لیے سخت معاہدوں پر تھا۔ 08۔ میوؤں کے ساتھ یہ معاملہ نہیں تھا۔ راجپوتوں کے ساتھ بادشاہت' عزت و وقار اور عبادات میں شرکت کرنے کا نظریہ مخالفانہ سیاست کا سدباب نہیں تھا۔ مزاحمت میں مذہبی اختلافات کوئی معنی نہیں رکھتے اور نہ اس کو قطعیت سے نسلی وابستگی کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے کیونکہ یہ سماجی ردوبدل کے ساتھ بھی جاری رہتی ہے۔ درحقیقت سرکاری مذہب کے اصولوں کی خلاف ورزی بذات خود انتقام کے جذبات پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے۔ 09۔ اختلاف رائے کسی بھی معاشرتی مسئلے کو کوئی دوسرا رخ عطا کر سکتا ہے۔

اگر پانچ پہاڑ مغلوں کے شاہی دور پر ایک تنقید ہے تو گھڑ چڑھی میو خاں نوآبادیاتی دور پر ایک ناقابل تردید طنز ہے۔ اس کے ذریعے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ ریاست کے بارے میں میوؤں

کے نظریات میں ایک نمایاں تبدیلی کس طرح رونما ہوئی جیسا کہ نوآبادیات کے صنعتی سرمایہ داری پر مبنی نظام میں سائنس کو بنیادی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ نئے قسم کے نظام حکومت کے لیے مرکزیت اور اختیارات کا سوال بہت اہم ثابت ہوا جو مغل سلطنت کے مقابلے میں زیادہ بہتر مرکزیت اور اختیارات کے امکانات لیے ہوئے تھا۔ انیسویں صدی کے آخری دور میں تخلیق شدہ میواتی روایت' نوآبادیاتی اور شاہی ادوار' اور دونوں کے مابین تعلقات کی نوعیت پر ایک مستحکم لوک تبصرہ ہے۔

Dirks مصر ہے کہ ڈاکوؤں کی غیر قانونی دہشت گردیاں معاشرے میں انتشار اور بدامنی پھیلانے کا سبب ہونے کی بنا پر بادشاہ کی قانونی دہشت گردی ان پر قابو پانے کا جواز ہے۔ بادشاہوں کو نہ صرف قانونی جواز حاصل ہوتا ہے بلکہ وہ خود ہی قانون کی تشریح کرتے ہیں۔ 10۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قانون کی تشریح کا اختیار ریاست ہی کے پاس کیوں ہو؟ کئی ریاستوں کا ڈاکوؤں اور قزاقوں کو استعمال کرنا ہی قانونی اور غیر قانونی دہشت گردی کا فرق مٹا دیتا ہے۔ یقیناً اس موضوع کا قانونی جواز کی تشریح میں بھی ایک کردار ہے۔ یقیناً معاشرتی تناظر میں یہ متاثرین کا ایک قانونی عمل ہے جس کو ڈکیتی کا نام دے کر شاہی اختیارات کے جواز پر حملہ قرار دیا گیا ہے۔

راجہ' فوج' پولیس' بندوقیں' سزاؤں کا نظام' پٹواری اور بابو سب اختیارات کی علامتیں ہے جن پر معاشرہ استوار ہوتا ہے۔ ریلوے اور جنگلات زمینوں کے متبادل استعمال کی نئی شکلیں' وسائل پر دعوے اور ذرائع مواصلات میں انقلاب۔ پوری روایت میں نوآبادیاتی اور شاہی ریاستوں کے اداروں کی ہیئت ترکیبی پر بار بار سوال اٹھائے گئے ہیں۔ اپنی لوٹ مار کے ذریعے دونوں بھائیوں کے پیش نظر حکمرانوں کے بالا طبقات کے قانونی دائرہ کار کو چیلنج کرنا اور تعزیری اور قانون نافذ کرنے والے اداروں اور مطلق العنانیت کا تاثر زائل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی ریاست کو فوجی پلٹنوں' اسلحہ خانوں اور ریلوے پر حملے کر کے جارحیت پر مجبور کر دینا۔ دونوں بھائیوں کا ایک متوازی نظام حکومت ریاست اور آمریت کے لیے ایک دھمکی ہے۔

غریب گوجر ماں' فاحشہ اور سماج کے ظالم' سفاک اور بے رحم استحصالی کرداروں بنیا اور قصائی کے قصہ میں متعین اخلاقی حدود کا اظہار ہوتا ہے' جن میں ایک کی وہ مدد کرتے ہیں اور دوسروں کو

لوٹ لیتے ہیں۔ مگر یہ روایت ایک کہیں زیادہ افسوسناک کیفیت کا اظہار کرتی ہے جس میں سرمایہ داروں کی سوداکاری' تبادلوں کے تعلقات اور اجناس کی منڈی نے مؤ دں کو آپس میں تقسیم کر دیا۔ کئی اعتبار سے اس کا مضمون معاشرے کے کئی طبقات کو مجبوراً ریاست کے ساتھ سمجھوتہ کرنے پر آمادگی کا اظہار کرتا ہے۔

مختلف گاؤں میں منعقد کیے جانے والے اجتماعات میں مفروضہ ماضی کے قصے بار بار دہرانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح مقامی طاقت کا اندھادھند استعمال مرکز پسند رجحانات کو فنا کر دیتا ہے' اور وفاداریاں تبدیل ہونے کا عمل ثقافتی مظاہروں کے ذریعے پیش کیا جاتا ہے۔ راوی کا جمع متکلم کا صیغہ 'ہم' استعمال کرنا حاضرین کی اجتماعی یادداشتوں کو مہمیز کرنے کا کام کرتا ہے۔ زمانہ حال کا استعمال بطور خاص اہم ہے کیونکہ یہ عمل کے لیے اکساتا ہے۔ براہ راست تخاطب کے ذریعے مردہ ماضی زندہ و جاوید محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ مؤ اطاعت کرنے پر مجبور اور مرکزی حکمرانی کے اختیارات کے پابند تھے' اس کے باوجود وہ کم وبیش سات صدیوں تک مختلف حکومتوں کے لیے مستقل دردسر بنے رہے۔ دباؤ میں مبتلا رہنے والے طبقات میں ہیرو اور قابل ذکر کردار مثبت سرگرمیوں کی علامت ہوتے ہیں اور خاص طور سے اس وقت جب ان کی رسائی ذرائع مواصلات اور سامعین تک بھی ممکن ہو۔ ثقافتی مظاہروں کے ذریعے ماضی کا منظرنامہ پیش کر کے حال کو ایک مخصوص طرز میں اور مستقبل کو حسب مرضی صورت میں ڈھالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ روایتوں میں بیان کی گئی حکمرانوں کے خلاف جنگوں کی مثالوں سے مستقبل میں اسی نوعیت کے پیش آنے والے واقعات میں اسی جذبہ حریت کو بیدار رکھنا مقصود ہوتا ہے۔ زبانی روایات سدا سے موجود صلاحیتوں کو بروئے کار لانے پر آمادہ رکھتی ہیں۔ ہندوستانی سیاست میں حالیہ اصلاحات کے سلسلے سے حکایات اور تاریخ ایک مرکزی موضوع بن گیا ہے۔ ہم عصر نظریہ سازوں کی ایک بڑی تعداد تاریخ کو جدت پسندی قوم پرستی اور ریاست کے تناظر میں دیکھتی ہے۔ ان کا استدلال ہے کہ یہ مغرب کی عملداری کو برقرار رکھنا ہے' اور بعض نے تو اس کو تاریخ کا اختتام قرار دیا ہے۔ 11۔

Clayton کا خیال ہے: ''کہ حکایت ایک موثر مخالفانہ ذریعہ ہے' اور اس کی اشاعت اور فروغ مزاحمتی معاشرے کو جنم دیتا ہے لیکن یہی سب کچھ مثبت قومی سیاست کا ہم خیال معاشرہ بھی پیدا کر سکتا ہے''۔ Ashish Nandy اور Gyanendra Pandey دونوں مصر ہیں کہ آج

''ہندواتو'' جو کچھ ہندوستان میں دیکھنا چاہتا ہے وہ سب ماضی کی تاریخ کا تسلسل ہے۔12 لیکن ان تاریخی حکایات کو جھٹلانا ہندوستانی قومیت کے نظریے پر گویا ان حکایات کے اثرات سے صرف نظر کرنا ہے۔اور یہ نیکی اور بدی کے درمیان ازل سے جاری جدوجہد سے انکار کرنے کے مترادف ہوگا۔لہٰذا بدی کی غالب آتی قوتوں کا قلع قمع کرنے کے لیے رام کو بار بار آنا پڑتا ہے۔(زیرنظر معاملے میں اسلام کے حوالے سے) تاریخ پر حکایات کے نہایت گہرے اثرات موجود ہیں 13۔

Obeysekere اور تاریخ کی دورخی پر خود میری تنقیدی تحقیق کے بارے میں Ashish Nandy کا ردعمل یہ ہے کہ ماضی سے متعلق تمام واقعات تاریخ نہیں ہیں۔14۔یقیناً اس سے انکار ممکن نہیں؛ مگر یہ کہنا کہ تاریخ کے موضوع پر حساسیت مغرب کی دین ہے' مغربی طرز فکر رائج کرنے کی کوشش قرار دیا جاسکتا ہے جو مشرقی قدروں سے بالکل برعکس ہوگا۔موجودہ بحث میں حکایات تاریخ کی متروکات ہیں جو قدامت پسند معاشروں میں جاری ہیں۔ان حکایات کو محض مظلوم معاشروں کے جذبات کے نظریے سے دیکھنا' جیسا کہ Nandy نے کیا ہے' گویا اس حقیقت سے انکار کرنا ہے کہ ان کا موروثی حاکیت کے ادارے پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوا۔حکایات اور تاریخ کو اخلاقیات یا اجتماعیت کا محور قرار نہیں دیا جاسکتا۔15۔ہندوستان کے تناظر میں صرف purusasukta حکایت پیش کی جاسکتی ہے جو قدیم ترین انسان کی چار بنیادی نسلوں کی تفصیل بیان کرتی ہے جو بعد میں ہزاروں شاخوں میں تقسیم ہوگئیں۔یا پھر شنکرا چاریہ اور بہت سے دوسرے مبصر Satyakama Javal کی کہانی میں بیان کردہ عورتوں اور اچھوتوں کو رسومات میں ان کے فطری طور پر متعین کردہ مقام سے نیچے لانے کے حق میں استعمال کرتے ہیں۔16۔ Durkheim جیسے نظریہ سازوں کی عمرانی علوم پر تحقیق کی ایک طویل روایت کا نتیجہ ہے کہ حکایات کا معاشرے میں نظم وضبط اور بقائے باہمی کے قیام میں معاون ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ Guha بے خوفی کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ ایک حکایت اختیارات کے حق میں ریت کی دیوار بھی ثابت ہوسکتی ہے اگر وہ دلت سماج میں برہمن راج کی مداخلت کو حق بجانب قرار دینے لگے۔17۔

یہ حقیقت ہے کہ 'حکایت' کی اصطلاح بذات خود دورآگہی کی پیداوار ہے۔18۔مزید یہ کہ حکایات کو کم حیثیتی یا غیر مغربی معاشروں کی پیداوار کے طور پر دیکھنے کے نتیجے میں جدید مغرب میں حکایات کی ایک تسلسل کے ساتھ جاری تخلیقات کا انکار لازم آتا ہے۔امریکہ کے عوامی حلقوں میں

Rambo کی حکایت کے اثرات کا حوالہ دیا جاسکتا ہے جن کا Barthes 'Mythologies میں روزمرہ زندگی میں حکایات کی موجودگی سے پردہ اٹھاتا ہے۔19

تاریخی تصورات کے ذریعے انسانی وابستگیوں اور وطن کی شناخت کے حوالے سے انسان کے ضمیر میں دبی خواہشات نے مختلف معاشروں میں مختلف شکلیں اختیار کی ہیں۔ اسلامی تاریخ میں وقائع نگاری تاریخ نویسی کے ہم قدم رہی ہے۔ یونان میں تاریخ کے مختلف شعبے' مدح وستائش اور رزمیہ شاعری آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مربوط رہے ہیں۔ ہندوستانی روایات میں ماضی کو کئی تخصیصی شعبوں میں بیان کیا گیا ہے بطور خاص ذات پات کی تقسیم کے موضوع پر 'اتہاس پُران' جس کا بہترین ترجمہ آفاقی نسلیں ہوسکتا ہے۔ یورپ میں تاریخ کو شہنشاہی اور مادی ضابطوں کے تناظر میں بیان کیا گیا ہے۔ مگر بہتر ہوتا اگر یورپی اور دوسری تاریخوں کو بھی اتہاس پُران کے تحت دیکھا جاتا جو دنیا میں اپنی شناخت کے تعین میں مددگار ثابت ہوتا۔ لہٰذا سب کچھ ویسا نہیں ہے جیسا کہ اکثر باور کرایا جاتا ہے' Tod نے ہندوستان کی تاریخ نویسی کے صرف ایک شعبے (نسلی علوم) پر مباحثہ کیا ہے' حالانکہ یہ علم خود مغربی وضع کردہ شعبوں پر بھی بالواسطہ اثر انداز ہے۔ حافظہ' نہ صرف تاریخ اور حکایات کو باہم مربوط کرتا ہے اور ماضی کے تاریخی تصورات کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ یہ ہمارے ذہن میں ایک متبادل تاریخ کے نقوش اجاگر کرتا ہے۔ ہمیں یہ نہیں بھول جانا چاہئے کہ آگہی سے قبل کے یورپ میں تمام ثقافتوں کو غیر مہذب' نا سمجھ اور وقت سے بہت پیچھے قرار دیا گیا لیکن دور آگہی سے قبل خود یورپ کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ ضروری ہے کہ دور آگہی سے قبل کے دور کی مخلوط تاریخ کے یورپی نظریات سے دامن بچالیا جائے جو عالمی تاریخ کے مجموعی نظریات پر اثر انداز ہونے کے امکانات رکھتے ہیں۔20۔

تاریخ یقیناً طاقت کی مختلف صورتوں کے ساتھ ہم آہنگ رہی ہے اور جیسا کہ Nandy نے کہا ہے کہ حکایات کو غیر تاریخی حیثیت دینا دراصل متبادل تاریخ کی موجودگی سے انکار کرنا ہے۔ یہ صورت یقیناً Levinas کے تصور کی نفی نہیں ہے یعنی تاریخ میں کسی دوسرے کی حیثیت میں کسی دوسرے کے برقرار رہنے کا مطلب نہیں نکالا جاسکتا الا یہ کہ وہ تاریخ کے کسی دوسرے دور سے تعلق رکھتا ہو۔21 یہ اور تاریخ کے اختتام کی بحث ایک ایسی بند گلی کی طرف لیجاتی ہے جس کو ہم تاریخ کا پیشہ ورانہ کردار کہتے ہیں۔ اس کا صرف ایک ہی نتیجہ نکل سکتا ہے جو نسلوں کی تاریخ یا ان کے غیر

تاریخی مترادفات کی غیر سیاسی وجوہات کا ادراک کرنے کے بجائے تاریخ کو ایک ایسا میدان جنگ بنادے جہاں حکایات' یادداشتوں میں محفوظ ماضی اور دوسرے مظاہر کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہوجائے۔اس موضوع پر متنوع تشریحات اور ماضی کے حوالے سے ایک دوسرے سے متصادم منظرناموں کے کردار کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔غیر ریاستی اداکاروں کے بارے میں حکایات اور دستاویزات کو سنجیدگی کے ساتھ لینا چاہیے جیسا کہ دور حاضر میں تاریخ نویس متبادل ذرائع معلومات سے استفادہ کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔22۔Dubeاور Skaria دو روشن مثالیں ہیں جو حکایات کو اچھوتوں اور جنگلات کے مکینوں کے ماضی کی ایک قطعی مختلف تصویر پیش کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

مخصوص ذاتوں کے تعین میں اس کا کیا کردار ہے؟Dube تنقید کرتا ہے کہ مخصوص ذاتوں کے مطالعات کا انحصار اس بات پر ہے کہ ریاست اور معاشرے کے مابین مخالفت کے پہلوؤں کو ہر حالت میں پیش نظر رکھا جائے۔اس طرز کی تنقید پر میری تنقید یہ ہے کہ اختلافی عناصر کو نہ صرف ایک لازمی حصہ سمجھنا چاہیے بلکہ اس پر حسب حال زور دینا چاہیے۔معاشرے کے مختلف طبقات ریاست کے اقدامات سے بری نہیں ہوتے اور وہ خود بھی ذات' جنس اور دیگر عوامل کے چنگل میں پھنسے ہوتے ہیں۔بہرحال ریاست کو مکمل فعالیت اور خودمختاری تاریخ کے پل صراط پر سے گذر کر حاصل ہوتی ہے اور نوآبادیاتی ریاست کے معاملے میں صنعتی مشینری اور نسلی سائنس کی اضافی تلوار بھی اس کے سر پر لٹکی ہوتی ہے۔23۔تاریخ کے صفحات پر میؤوں کے ذیلی طبقات عرب/ترک حملوں کے بعد وجود میں آئے مگر نوآبادیاتی دور اور اس کے بعد مزید پختہ ہوگئے۔

ان مطالعات پر نچلی سطح سے کام شروع کرنا نہایت دلچسپی کا باعث ہے۔میؤوں پر کام شروع کرنے کے چند سال بعد مجھے مخصوص طبقات کی تحقیقات پر مبنی شائع ہونے والی مطبوعات اور دوسرے موضوعات کے مطالعے سے ترجیحاً قابل قبول طبقات کے مابین پیچیدہ اور گہرے تعلقات کی موجودگی کو تسلیم کرنا پڑا۔اس کے بعد میں بھی اپنے ماخذات کے ساتھ اس سفر میں شریک ہوگئی۔اس دوران میں ہمیشہ نتائج اخذ کرنے کی مختلف ذہنی سطح اور گروپ میں اختیار کیے جانے والے انفرادی طریقوں سے آگاہ رہی ہوں۔اس میدان میں میری ناتفاقی نوآبادیاتی دور اور نوآبادیاتی دور سے بعد کی نسبت نوآبادیات سے قبل کے دور کو شعوری طور پر نظرانداز کیے جانے

سے ہے۔ محض 'نوآبادیات سے پہلے' کی اصطلاح انسانی تجربات اور اداروں کو آپس میں خلط ملط کرنے کے مترادف ہے جو اس کو ماقبل از تاریخ قرار دیتی ہے۔ چکرورتی ریاست اور تاریخ کے درمیان گہرے تعلقات کو تسلیم کرتا ہے لیکن صرف دورِ حاضر کے حوالے سے۔ نوآبادیات سے قبل کیا کچھ ہوتا رہا ہے اس کو مکمل طور پر نظر انداز کر دینا چاہئے۔ Guha کچھ طریقوں کی نشان دہی کرتا ہے جن کے ذریعے تاریخ نویسی شماریاتی تجزیہ بن جاتی ہے جو ریاست کے نظریات کے اطلاق کو تاریخ کی نوعیت متعین کرنے کا اختیار دیتی ہے۔24۔ فارسی کی تاریخ نویسی کی روایات بھی تاریخ کو وقت کی اکائی قرار دیتی ہیں جیسا کہ تواریخ کے شعبے سے ثابت ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ 'جدید دور سے قبل' کا ترجمہ دورِ جدید میں کیسے کیا گیا ہے اور اس کو کیا شکل دی گئی ہے۔ مثلاً جنگلات کے باسیوں اور دوسرے طبقات کو فارسی تجزیات میں پہلے ہی 'ماواس' اور 'بہار' یعنی جنگلات میں رہنے والے وحشی اور جنگلی باشندے قرار دے دیا گیا ہے۔ اس اصطلاح کا اصل عربی زبان سے درآمدہ ہے جس کا مطلب باغی اور مخالف ہے۔ اسے زراعت کے فروغ اور بے خانماں لوگوں کی آبادکاری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔25۔

لہٰذا نوآبادیات ماضی سے منقطع نہیں ہیں۔ ذرائع علمی اور درجہ بندی کا ریاستی نظام کے تمام شعبوں میں ترجمہ کیا جاتا ہے۔ ذاتوں' برادریوں اور دوسرے گروپوں کی خواہ وہ نوآبادیاتی تشکیل کی پیداوار ہوں' ایک جداگانہ تاریخ ہے۔

ریاستیں شماریاتی کے بجائے غیر معمولی طور پر موثر سیاسی اختیارات کی حامل تھیں جو اپنے باشندوں کے باہمی معاملات میں دخل اندازی بھی کرتی تھیں۔ میں ریاست کے سیاسی حقوق پر انتشار پیدا کرنے والی تنقید کی حامی نہیں ہوں۔ دراصل مؤوں کی حکمت عملی پر زیرِ نظر مباحثہ سے تاریخی اعتبار سے سیاسی اختیارات کے حامل مختلف اداروں کی موجودگی کی نشان دہی کرنا مقصود ہے۔ اور یہ کہ ریاست کے پاس تنقید کا جواب دینے اور احتجاج سے نمٹنے کے مثبت ذرائع بھی موجود ہوتے ہیں۔

سوال درپیش ہے کہ حکایات پر منحصر نظام معاشرت میں باشندوں کے مسائل سے انفرادی طور پر نمٹنے کا کیا طریقہ ہو؟ حالانکہ Durkheim اور Levi-strauss دونوں ہی حکایات کی خوبصورت موزونیت کے قائل ہیں لیکن وہ دونوں کے مابین کسی کشاکش کی موجودگی سے آگاہ نہیں

ہو سکے۔26۔Durkheim کے مقلدین کے قائم کردہ Annee Sociolgique group کے ممبر Halbwach کی اجتماعی یادداشتیں انفرادی یادداشتیں تخلیق کرتی ہیں جس کے نتیجے میں معاشرہ متشکل ہوتا ہے۔ جیسا کہ Tomkin نشاندہی کرتا ہے کہ Halbwach کے تجزیے میں معاشرہ کی تشکیل لا پتہ ہے، جس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ باشندوں کی اجتماعیت بیرونی دنیا کو بھی اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ 27۔ یقیناً حکایتیں باہم متصادم باشندوں کی نشان دہی کرتی ہیں۔

بہت سے مصنفین نے حال ہی میں مزاحمت کی رومانویت کے خلاف احتجاج کیا ہے۔ Ortner دیہاتیوں کی روزمرہ مزاحمت کے لیے ان کے مشترک اجتماعات میں متوازی کہانیاں جنم لینے کے امکانات کی نشان دہی کرتا ہے۔ 28۔ میؤ وں کے معاملے میں مزاحمت کا عمل اشتراک عمل اور اطاعت گذاری کی موجودگی میں بھی چلتا رہتا ہے۔ ایسے مختصر دورانیے بھی گذر چکے ہیں جب میؤ سرداروں کو شاہی دربار میں کلیدی حیثیت حاصل رہی ہے۔ کچھ میؤ مغل فوج میں سپاہی اور کمانڈر بھی رہے ہیں جو اکبر کی خط و کتابت کی ترسیل کے ذمہ دار تھے یا لودھیوں کے ذاتی ملازمین کی حیثیت سے بھی کام کرتے رہے ہیں۔ میواتیوں کی روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی فرد واحد میواتیوں کی حیثیت ختم نہیں کر سکتا۔ کالو سے حاصل کردہ 'دریا خاں' کا مضمون مغلوں کے ساتھ میؤ وں کے اشتراک عمل کی طرف اشاہ کرتا ہے، جب دھولپور کے راجپوت حاکم نے اکبر کی حاکیت سے بغاوت کی تو میؤ وں نے ایک فوج جمع کی اور دھولپور کی راجدھانی کو تباہ کر دیا:۔

کانپے دلّی بہادر کانپے راج محل
آدھے اکبر بادشاہ آدھے پاہٹ ٹوڈرمل

دہلی کے بہادر کانپ رہے ہیں ان کے محلات بھی کانپ رہے ہیں
آدھی زمین اکبر بادشاہ کی ہے اور آدھی پاہٹ ٹوڈرمل کی۔

نوآبادیاتی نسل نگار کے نزدیک آدھا مال غنیمت اکبر بادشاہ کو ملا اور آدھا پاہٹ سردار ٹوڈرمل کو 29۔ مگر ان اشعار کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے کہ چند معمولی سرداروں نے شاہی عزائم کی ہم نوائی کی۔ خود میؤ وں میں بھی ایسے گروپ تھے جنہوں نے مرہٹوں کے خلاف کارروائی میں

برطانوی راج کی مدد کی تھی۔

میؤ وں کے آپس کے تنازعات کے ثبوت خود انہی روایات میں موجود ہیں۔ڈاکو گھڑ چڑھی کا چچا الور مہاراج کا کٹر حامی تھا۔ برادری کے اندر فسادی اور دھوکہ بازوں کی طرف جا بجا مبہم اشارے ملتے ہیں۔کولانی کی روایت میں راؤ خاں میؤ کو رائے مداری لکھتا ہے جس سے راجپوتوں نے مدد کی درخواست کی تھی:۔

راؤ مداری خان کانے چغلی کھائی
راجا تو پیارو لگے توئے برالگاں بھائی

راؤمداری! تو خانزادوں کے پاس کہانی لے کر گیا کیا تجھ کو راجہ اتنا
ہی پیارا ہے کہ تو اپنے بھائیوں کے لیے برا سوچتا ہے؟

اس مضمون کی بنیادی خرابی یہ ہے کہ اس میؤ کے لیے سخت الفاظ استعمال کرتا ہے جس نے اپنی برادری سے وفاداری کی شرطیں پامال کیں۔ظاہر ہے کہ راؤ مداری راجپوتوں کے حملے کے لیے اپنی خدمات واپس لینے کے لیے مجبور ہوتا ہے۔لیکن اس کے باوجود راجپوتوں کو مغلوں کی پشت پناہی حاصل رہی۔

موجودہ کام کے دوران میں میؤ وں کی برادرانہ حد بندیوں کے بارے میں قابلِ لحاظ حد تک بار بار اپنے خیالات پر غور کرتی رہی ہوں' ایسے خیالات جو نسلی وابستگیوں پر مشتمل ایک قدیم روایت سے اخذ کیے گئے ہیں۔میؤ وں کی زبانی روایات بمشکل ہی یکسانیت کی ان توقعات پر پوری اتر سکیں جو میں نے ان کے بارے میں قائم کر لی تھیں۔ مجھے تسلیم ہے کہ حکایات کی اس دنیا میں بے شمار تضادات' تنازعات اور باہمی جھگڑے موجود ہیں جو ماضی کی تاریخ کا ایک لازمی حصہ تھے۔شناخت' جس کو اہمیت دینے کی ضرورت ہے' کوئی مادی شے نہیں بلکہ تعلق ہے۔ یہ دوسرے بہت سے امکانات کی حامل اور دوسرے تعلقات کے ساتھ شیر و شکر ہوتی ہے۔زبانی روایات کے پیش نظر ایسا معاشرہ تشکیل دیتا ہے جس کا شیرازہ ہر وقت بکھرنے کے در پے رہتا ہے اور جس کے پیش نظر ہمہ قسم مفادات ہوتے ہیں۔انسانی نفسیات ہر وقت طبقاتی اور نسلی سرحدوں کی خلاف ورزی پر آمادہ رہتی ہے۔دریا خاں اور گھڑ چڑھی کی کہانیاں افراد کے مزاج میں بسے ہوئے ان جذبات کی ترجمانی کرتی ہیں جو ریاست اور معاشرے کے نزدیک درخور اعتنا نہیں ہوتے۔

ششبد نی اور دریا خاں میٔو مینا کے مابین جانی دشمنی کے اصولوں کے باوجود جنسی تعلقات قائم کر لیتے ہیں اور انگریز افسر کی بیوی 'میم صاب' ڈاکو ہیرو سے ہم آغوشی کے لیے جنسی جذبات کے ہاتھوں مغلوب ہو جاتی ہے۔

معاشرہ کو بمشکل ہی غیر موروثی مساوات قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ ہر قسم کی دہشت گردیوں کے ہاتھوں غبار آلود ہے جو مختلف رائج اصطلاحات سے ظاہر ہو جاتا ہے مثلاً: دَل' فوج' لشکر وغیرہ سے دہشت گردی کا جشن اور اسلحہ کے انبار تک جو دیہاتی گروپوں کو دستیاب ہیں جیسے بھالا' بدھالی' تیغ' سانگ' سیل' تلوار' پھرسا اور خنجر تک۔ شدید خونریزی کے بعد کی ایک روایت میں اس کو 'ہولی' کہا گیا ہے جس میں بہنے والے خون کو ہولی میں برسنے والے گلابی رنگ سے تشبیہ دی گئی ہے۔ درست ہے کہ جنگیں قربانی مانگتی ہیں اور دہشت گردیاں معاشرے تشکیل دیتی ہیں۔ میٔو مینا تنازعہ کا پس منظر یہی ہے' جس میں دونوں کے مابین برابری کی سطح پر قائم تعلقات کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور میٔو فاتحانہ طریقہ سے دلہن دینے والے میناؤں کو تباہ کر دیتے ہیں اور شوہر شادی کے بعد اپنی بیوی کی سابقہ شناخت مٹا دیتا ہے۔ مجاہدانہ نظریات اور جنسی تعلقات یکسانیت میں ایک دوسرے کی عکاسی کرتے ہیں۔

میٔوں میں شناخت کا احساس دوسروں سے تعلقات کے ساتھ ساتھ ریاست مخالف کارروائیوں کے ذریعے بھی پیدا ہوا۔ قربتیں اور شناخت وقت کے ساتھ بدل جاتی ہیں جیسا کہ مغلوں کے ساتھ تعلقات استوار ہونے کی وجہ سے خانزادوں اور میٔوں کے درمیان فاصلے بڑھتے چلے گئے۔ اسی طرح جب جاٹوں نے اپنی حکمرانی قائم کر لی تو وہ جنگجو دیہاتیوں کے بجائے ریاستوں کے مالک بن گئے اور جب کے میناؤں حتیٰ کہ میٔوں کو بھی نو آبادیاتی دور میں سرکاری سطح پر جرائم پیشہ قرار دیدیا گیا۔

میں نے انیسویں صدی کی لامتناہی دشمنیوں کا حوالہ دیا ہے۔ مجھے اجازت دیجیے کہ میں آپس کی دائمی مداخلت کار اور حکایتوں کے زیر اثر ہندو اور مسلمانوں کے دیہی معاشروں کے تاثر میں تصحیح کرسکوں۔ یہ صورت ثقافتوں کی دورخی کے سلسلے سے جدید معاشرتی اور تاریخ نویسی پر مشتمل تحقیقات پر مبنی ہے۔ جیسا کہ Chris Bayly جیسا معروف تاریخ دان محققوں کو ترغیب دیتا ہے کہ وہ اشتراکی نظام سے قبل کی تاریخ پر کام کریں۔ ثقافتی تصادم کی اس فضا میں جو کچھ نظر انداز کیا

جارہا ہے وہ اشتراک عمل کا کہیں زیادہ مستند ثبوت اور باہم متصادم ثقافتوں کے مابین موجود سرحدوں کا ادراک کرنا ہے جس کو آج وجہ تنازعہ بتایا جاتا ہے۔

مئو دیہاتی دیویوں کی مختلف شکلوں کی پوجا کیا کرتے تھے اور ایک ایسی دنیا میں رہتے تھے جو روحوں اور نادیدہ خداؤں سے آباد تھی۔ کولانی کے منظومات سے یہ بات آسانی کے ساتھ ذہن نشین ہو جاتی ہے۔ جب گاؤں کے مئو دیوی سے حفاظت کی درخواست کرتے ہیں تو راجپوت اس کو غصے میں جوالا ماں کہہ کر دھمکی دیتے ہیں کہ انہوں نے اس کو بہت سی قربانیاں پیش کی ہیں لیکن وہ ان کو بچانے کے لیے نہیں آئی' اور یہ کہ اگر وہ یہ جنگ ہار گئے تو وہ اس کا استھان تباہ کر دیں گے۔ مئوؤں' ہندوؤں اور مسلمانوں کی دوسری ذاتوں کی طرف سے موتی جوالا دیوی کے استھان پر ایک جھنڈا اور ایک ناریل لیکر جاتا ہے اور دیوی کے سامنے ایک مشعل جلا کر وعدہ کرتا ہے کہ اگر وہ یہ جنگ جیت گئے تو وہ جنگ کے بعد فوج کو فتح کی آشیرباد دینے کی وجہ سے دیوی کی خدمت میں تحفے پیش کریں گے۔ موتی کی درخواست سن لی جاتی ہے اور دیوی مندر میں نمودار ہوتی ہے: ۔

بھیڑ بھگت پہ پڑی ہون جوالا بھورائی
آگ کی انگاری اُڑ رہی بھون کے بھیتر آئی
تو جارے موتی لوٹ جاتم جیتو گا جنگ
چھپن کلوا چونسٹھ جوگنی لڑنگا باون بھیرو سنگ

جیسے ہی شمع جلتی ہے پروانوں کی بھیڑ جمع ہو جاتی ہے چنگاریاں
اڑ رہی ہیں وہ مندر میں داخل ہوتی ہے' جا موتی واپس جا جنگ میں تو ہی
جیتے گا چھپن روحیں' چونسٹھ جوگنی باون بھیرو تیرے ساتھ لڑیں گے'

شمع بذات خود دیوی ہے۔ دیوی کا مرکزی استھان ہماچل پردیش کے ضلع کانگڑا میں واقع ہے۔ مندر کی سات شمعیں ہندو اور بدھ یاتریوں کو اپنی طرف کھینچتی ہیں۔ جوالا مکھی سے مراد ہے ''آگ اگلتا ہوا دہانہ'' اور کہتے ہیں کہ ستی کی زبان نگرکوٹ پر گرنے سے یہ وجود میں آئی تھی۔ اس کے بعد سوگ میں ڈوبے ہوئے شیو کے تیار کردہ آسمانی راستے کے ذریعے ستی کے باقی اعضا بھی آگئے 30۔ دیوی کو شمع کے مشابہ قرار دینے کا تصور پوری نظم پر محیط ہے۔ یوگنیوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ شیو کے ساتھ وابستہ درگا کے جسمانی وجود ہیں جو اس نے 'مہی شاشورا' نامی بلا

سے لڑنے کے لیے بنائے تھے۔ وہ سب مونث وجود ہیں جو جنگ کے میدانوں میں رہتے ہیں' لاشوں کے سر اتارتے ہیں اور ان کی کھوپڑیوں سے خون پیتے ہیں۔ باون بھیرو شیو کی دہشتناک شکلیں ہیں جن کی پوجا 'کولا تانتر' میں ماؤں یا یوگنیوں کے دائرے میں کی جاتی ہے۔ باسٹھ کلوؤں سے مراد مقامی طور پر کی جانے والی تانترک پوجا ہے جس کے ذریعے فوت شدہ بچوں کی روحوں پر قابو پا کر ان سے حسب مرضی کام لیا جا سکتا ہے۔ ایک جانب میؤ' ہندو جاتیاں اور افغان پٹھانوں کی مدد کے ساتھ راجپوت اور دوسری جانب موتی برہمن ...... دھمکی اور التجا کے بیچ فرق سے بے نیاز' دیوی سے التجا کرتا ہوا۔ وہ میؤوں اور ان کے اتحادیوں کے حق میں مداخلت کرتی ہے۔ معروف مذہب کے محققین ہمیں یقین دہانی کراتے ہیں کہ ان کے مذہب کے ماورائی کائناتی رابطے عمودی ہوتے ہیں اور غیبی طاقتیں پوری دنیا پر محیط ہیں۔

اس سے پہلے کہ رواں بحث سے کوئی مستقل ہندو شناخت برآمد کر لی جائے' اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ میؤوں کی ایک مسلم شناخت بھی ہے۔ دریا خاں مذہبی تعلیمات کی نفی سے بچنے کے لیے مشکوک اور ممنوعہ کھانا کھانے سے پرہیز کرتا ہے۔ شراب نوشی کے خلاف بھی اسلامی قوانین موجود ہیں۔ سولہویں صدی سے متعلق اس روایت میں میؤ جنگجو شراب نوشی کرتے ہوئے بتائے گئے ہیں۔ مسلمانوں کے لیے نماز فرض ہے لیکن زیادہ تر لوگ اس کو باقاعدگی سے ادا نہیں کرتے' اس کے علاوہ چند لوگ ہی ہوں گے جو کبھی حج اور زیارات کے لیے مکہ گئے ہوں گے لیکن پیر' فقیر' صوفی اور ان کے حاشیہ بردار ضرور ان کی یادداشتوں میں محفوظ ہیں۔ خطیب جن کے اپنے متنوع خیالات ہوتے ہیں وہ اصل زندگی سے لاتعلق ہو کر اسلام کے کتابی ضابطوں پر عمل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔

لہٰذا میؤ شناخت کئی دوسری شناختوں کا ایک پیچیدہ ملغوبہ ہے جو بظاہر معمول کا حصہ لگتی ہیں خواہ وہ قطعی متضاد خطوط پر استوار کیوں نہ ہوں۔

میؤوں کی زبانی روایات مخلوط عقائد' باہم میل جول اور مختلف گروہوں کے اتصال کی دنیا کا نقشہ پیش کرتی ہیں۔ مینا سردار کی بیٹی ششبدنی اپنے محبوب سے جدائی کا درد برداشت نہیں کرتی اور تیرہویں صدی کے معروف بزرگ خواجہ غریب نواز کی خدمت میں درخواست گذارتی ہے' جہاں لوگ اپنی مرادیں پانے کے لیے جاتے ہیں۔ وہ اجمیر کا سفر اختیار کرتی ہے' مزار کو جھاڑو لگاتی ہے' جو کسی قسم کی وابستگی سے ماورا جنوبی ایشیا میں صوفیوں کے مزارات سے وابستہ ایک معروف

روایتی طریقہ ہے۔اس کی خواہش مقبول ہوتی ہے اور پیر کے دربار سے اس کو اطلاع کردی جاتی ہے کہ اسے اپنا محبوب مل جائے گا۔میواتی حکایتوں کے ذریعے کئی مقامی اور خانگی فرقوں کا پتہ چلتا ہے جو درویشوں اوز سیدوں کی عظمت کا اعتراف کرنے کے علاوہ بزرگوں کی عبادت کا بھی رواج بتاتی ہیں۔

'پالوں کی ہنساولی' جشن منانے کا وہ موقعہ ہے جسے Ricoeur ایک اہم واقعہ قرار دیتا ہے جو عموماً کسی گروپ کی عمومی شناخت کے لیے منعقد کیا جاتا ہے۔ساتھ ساتھ یہ مشترک حکایتوں اور نسلی اور دیگر شاخوں مثلاً جاٹ' گوجر' اہیر' میؤ اور دیگر کے بارے میں بھی بہت سی باتیں آشکارا کرتا ہے۔ان حکایتوں کے ذریعے معاشرے کے بڑے گروپوں اور دوسرے ثقافتی پس منظر بھی واضح ہوتے ہیں جن کی وساطت سے علامات' تصورات اور بولیاں مستقل طور پر ایک سے دوسرے کے یہاں منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ہیئت کے لحاظ سے مغربی اور ہندوستانی لوک روایات' پورانی اور فارسی' قبل از اسلام اور اسلامی دور کی حکایات میں ایک واضح تسلسل موجود ہے۔

جب گھڑ چڑھی گھیرے میں آجاتا ہے تو وہ مہادیو سے دعا کرتا ہے:۔

تیرے بہت چڑھایا کھو مچا بہت جپی مالا
مہا دیوکت لوگیو آج میرا تو جھر تیرتھ والا

ہم نے تیرے اوپر بہت چڑھاوے چڑھائے کئی بار تیرے لیے
مالا پڑھی میری جھر زیارت کے مہادیو آج تو کہاں ہے؟

خدا سے دعا کرنے کے انداز عموماً ایک جیسے ہوتے ہیں۔نصف صدی کے بعد میؤوں پر الزام لگے گا کہ انہوں نے فیروز پور جھرکا میں موجود اپنی زیارت گاہ شیو کے مندر کی بے حرمتی کی۔ ہندو جاتیوں کے اشتراک سے برصغیر کی تقسیم کے موقعہ پر کولانی کی لڑائی میں ہندو اور مسلمانوں کا مشترکہ فوجی محاذ' بدفعلی اور دوسرے جسمانی تشدد' بے حرمتی' آتش زنی' مسلمان میؤوں کے بڑے پیمانے پر عورتوں کے اغواء میں ملوث ہونے کے الزامات سے بدل دیا جائے گا۔

ضمیمہ: میوٗ روایات کا اختصار

دریا خاں:

الور میں 30 ستمبر 1987ء میں ریکارڈ کی گئی میراثی مواسی کی بات کا خلاصہ

راؤ بادا مینا اور ٹوڈرمل دو سردار ہیں۔ٹوڈرمل کا تعلق میوٗوں کی پاہٹ پال سے ہے۔شاعر ڈابک کے مقام پر ٹوڈرمل سے ملاقات کر کے اسے بتاتا ہے کہ میوات کا آدھا علاقہ اس کا ہے اور آدھا راؤ بادکا۔دونوں سردار اکبر کے دربار میں تھے۔راؤ بادا اور ٹوڈرمل جنگ میں حصہ لینے کے لیے دھولپور آجاتے ہیں۔فتح کے بعد راؤ بادا میوٗ سردار کو اپنے گھر لیجاتا ہے جہاں وہ مل کر شراب پیتے ہیں۔دونوں دوست بن جاتے ہیں اور اپنی آنے والی اولاد اور پوتے پوتیوں کی باہم شادیوں کے لیے رضامند ہو جاتے ہیں۔راؤ بادا کے یہاں ایک پوتی پیدا ہوتی ہے جس کا نام ششبدنی تجویز ہوتا ہے اور ٹوڈرمل کے یہاں ایک لڑکا دریا خاں پیدا ہوتا ہے۔ان کی شادی ہو جاتی ہے لیکن تقریب کے موقعہ پر دونوں سرداروں کے مابین ایک بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے اور ششبدنی کا گونا نہیں ہو پاتا۔

ساون کے مہینے میں ششبدنی اور اس کی سہیلیاں باغ میں جھولا جھول رہی ہوتی ہیں اور آپس میں ایک دوسری کے شوہر کا نام پوچھتی ہیں۔وہ سب جمع ہو کر ششبدنی کے پاس آتی ہیں اور اس کے شوہر کا نام پوچھتی ہیں۔وہ کہتی ہے کہ وہ اپنی ماں سے معلوم کرے گی۔اس کی ماں بتاتی ہے کہ اس کی شادی ٹوڈرمل کے بیٹے دریا خاں سے ہو چکی ہے۔

ششبدنی ایک کے بعد ایک شخص کے ہاتھ تین دفعہ پیغامات بھیجتی ہے۔ایک چمار اور ایک ائی کو ٹوڈرمل مار پیٹ کر بھگا دیتا ہے۔پھر ششبدنی میراثی دادا دھورنگیا کو بلاتی ہے۔وہ ششبدنی

کو بناؤ سنگھار کر کے راؤ بادا کے دربار کے اس حصے میں چلے جانے کے لئے کہتا ہے جہاں عورتوں کے جانے پر پابندی ہے۔ جب ششبد نی وہاں سے گذرتی ہے تو راؤ باد معلوم کرتا ہے کہ یہ کون عورت ہے؟ دھورنگیا اس کو بتاتا ہے کہ وہ تمھاری پوتی ششبد نی بائی ہے جو بڑی ہوگئی ہے۔ وہ دھورنگیا کو میوات جا کر دریا خاں کو لانے کے لیے کہتا ہے۔

دھورنگیا ٹوڈرمل سے ملتا ہے۔ وہ اس کو خوش آمدید کہتا اور بتاتا ہے کہ شادی کی تقریب کے موقعہ پر بدمزگی کے بعد سے اس کی راؤ بادا سے بول چال بند ہے۔ ٹوڈرمل اس کی چاول سے ضیافت کرتا ہے اور سونے کی اشرفیاں تحفے میں دیتا ہے۔ اس کو پتہ چلتا ہے کہ دریا خاں پالکا میں رہائش پذیر ہے۔ کچھ لوگ شراب لیکر وہاں جاتے ہیں، دھورنگیا ان کے ساتھ ہو لیتا ہے۔

دریا خاں دھورنگیا کو اپنی بیوی کے نمائندے کی حیثیت سے پہچان لیتا ہے۔ وہ اپنے دوستوں اور بھائیوں میں شراب تقسیم کرتا ہے، جب وہ سب مدہوش ہو جاتے ہیں تو دریا خاں دھورنگیا سے بات چیت کرتا اور اپنی بیوی کی خیر خبر معلوم کرتا ہے۔ دھورنگیا اس کو ششبد نی کا خط دیتا ہے۔

اس دوران میوات کے سبھی عورت مرد خواجہ غریب نواز کے عرس پر اجمیر چلے جاتے ہیں۔ وہ رات کے وقت پنہوڑا کے جنگلات میں قیام کرتے ہیں۔ ششبد نی کی سہیلیاں اس کو بتاتی ہیں کہ خواجہ صاحب دلوں کی مرادیں پوری کرتے ہیں۔ ششبد نی درگاہ پر جاتی ہے اور اپنی اوڑھنی سے وہاں کا فرش صاف کرتی ہے۔ دربار سے جاری ہونے والی ایک اطلاع میں اسے آگاہ کیا جاتا ہے کہ اس کا شوہر جلد اس سے آن ملے گا۔ ششبد نی اس کے بعد اپنے گاؤں لوٹ جاتی ہے۔

دریا اپنی بیوی کو لانے کے لیے روانہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بھائی اس کے ساتھ جانے سے انکار کر دیتے ہیں۔ جنگل میں گائے کا گوبر اٹھانے والی ایک عورت سے اس کا سامنا ہوتا ہے جو جا کر ششبد نی کو اطلاع کر دیتی ہے۔ ششبد نی خوش ہو کر سولہ سنگھار کرتی ہے۔ ششبد نی کی سہیلیاں دریا خاں کو اس کے کمرے میں بلاتی ہیں جہاں اس نے ہر طرف شراب کی بوتلیں سجائی ہوئی ہیں۔ وہ نشے میں بد مست ہو جاتا ہے۔ ششبد نی اس سے جلد نہ آنے کی شکایت کرتی ہے. دریا خاں اس کو سیکری سے دشمنی کی بنا پر اپنے نہ آنے کی مجبوری بیان کرتا ہے۔ وہ رات ششبد نی کے ساتھ گذارتا ہے۔

صبح ہونے پر راؤ بادا دریا خاں کو بلانے کے لیے ایک نائی کو بھیجتا ہے۔ نو سو محافظ بادا راؤ کی حفاظت پر چوبیس گھنٹے مامور ہوتے ہیں۔ ششبد نی کو اس ملاقات میں لڑائی کا اندیشہ ہوتا ہے۔ دریا خاں بادا راؤ کے دربار میں داخل ہوتا ہے۔ سب کو شراب پیش کی جاتی ہے' اور دریا خاں کو راؤ بادا بذات خود شراب اور گوشت پیش کرتا ہے جس میں سونے کے پانچ سکے چھپائے گئے ہیں۔ دریا خاں راؤ کو بتاتا ہے کہ اس نے خواجہ صاحب کے یہاں گوشت نہ کھانے اور شراب نہ پینے کی قسم کھائی ہے۔

ششبد نی ایک بالکونی سے دیکھ رہی ہوتی ہے اور دو انگلیوں کے اشارے سے راؤ بادا کا کہا ماننے کے لیے کہتی ہے لیکن وہ اس کے اشارے کو دوسرے معنی پہناتے ہوئے گوشت کو پھینک دیتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ وہ اس کو دو مرتبہ راؤ پر حملہ کرنے کے لیے کہہ رہی ہے۔ وہ ایک ہاتھ سے راؤ کو دھکا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ گوشت خور ملیچھ دور ہٹ۔ نو سو مینا محافظ اپنی تلواریں سونت لیتے ہیں اور لگتا ہے کہ وہ دریا خاں کو زندہ نہیں چھوڑیں گے۔ دریا خاں بھی اپنی تلوار نکال لیتا ہے۔ ششبد نی یہ دیکھ کر اپنے بھائی رندھیر کے ساتھ اپنے شوہر کے بچاؤ کے لیے آ جاتی ہے۔ رندھیر ان دونوں کے لیے گھوڑوں کا انتظام کرتا ہے' ششبد نی مردوں کا بھیس بدل کر وہاں سے فرار ہو جاتی ہے۔

جنگل میں آرام کے دوران گھوڑوں پر سوار نو سو محافظوں کی فوج ان کو جا لیتی ہے۔ ششبد نی کچھ دیر میناؤں کا مقابلہ کرتی ہے پھر اپنے شوہر کو جگا دیتی ہے۔ وہ اس کو اپنے تایا ملک جلال خانزادہ کو بلانے کے لیے کہتا ہے۔ ملک جلال اور دریا میناؤں کو گھیر لیتے ہیں اور دریا خاں اپنی بیوی کو ساتھ لیکر وہاں سے نکل جاتا ہے۔

دریا خاں کے بھائی بھی وہاں آ جاتے ہیں۔ وہ خانزادوں کے گروپ پر یہ سمجھتے ہوئے حملہ کر دیتے ہیں کہ انہوں نے ششبد نی کو بزور روکا ہوا ہے۔ جب آدھے لوگ قتل ہو جاتے ہیں تو دریا کے بھائیوں کو پتہ چلتا ہے کہ وہ ان کے اپنے ہیں۔ دریا کو بلانے کے لیے اڈن میراثی کو بھیجا جاتا ہے۔ دریا بھی اس کو مینا حملہ آور سمجھتا ہے۔ وہ اس کی طرف ایک تیر پھینکتا ہے جو اس کے بازو میں پیوست ہو جاتا ہے۔ دریا اس کو بتاتا ہے کہ وہ جا کر اس کے بھائیوں کو اس کی خیریت کی خبر دیدے۔ اس کے بھائی ملک جلال سے معافی مانگتے اور وہاں سے واپس ہو جاتے ہیں۔

دریا اور ششبد نی پالکا گاؤں میں خوش خرم زندگی گذارتے ہیں۔ پار مانڈلا کے گوجروں کے

ساتھ ایک لڑائی ہوتی ہے۔ گوجر دریا خاں کو قتل کر دیتے ہیں اور اس کی لاش اس کی گھوڑی پر رکھ کر اس کے گھر بھیج دیتے ہیں۔ دریا خاں کے بھائی ششھدنی کو صبر کی تلقین کرتے اور دلاسہ دیتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی بھی نہیں رہتا اور اس کی روح اگلے دن اس کے راستے پر کھڑی ہوگی۔

گھڑ چڑھی میو خاں:

الور میں 25 مئی 1990ء کو میراثی عبدل کی ریکارڈ کرائی گئی داستان کا خلاصہ:

صدا کار بیان کرتا ہے کہ وہ ایسری دیوی اور اپنے استاد کے سامنے کھڑا ہے۔

جوہری کا بیٹا خدا بخش اپنی بیوی جیونی کے ساتھ چونڈاوتہ گاؤں میں رہتا ہے۔ یہ ریاست الور کشن گڑھ باس میں باگھوڑیا پال کی ملکیت میں ہے۔ راٹھ بیگھوتا کے مینا کشن گڑھ کے باسیوں کو اجناس کی منڈی میں چوریاں کر کے مستقل طور پر پریشان کرتے رہتے ہیں۔ کشن گڑھ باس کے بنئے اور معتبر افراد دیہاتیوں کی ایک میٹنگ بلاتے ہیں اور باگھوڑہ کے مکھیا سے فریاد کرتے ہیں۔ وہ خدا بخش کو علاقے کا چوکیدار مقرر کر دیتا ہے۔

خدا بخش کے یہاں ایک بیٹا پیدا ہوتا ہے جس کا نام میو خاں ہے۔ جب میو خاں نو سال کا ہو جاتا ہے تو اس کے یہاں دوسرا بیٹا پیدا ہوتا ہے۔ جیونی اپنے شوہر کو کشن گڑھ سے بلوانے کے لیے سمرا بھنگی کو بھیجتی ہے۔ خدا بخش ایک برہمن کے ساتھ آتا ہے۔ وہ نوزائیدہ کا زائچہ تیار کرتا ہے اور اس کی عظمت اور بڑائی کی پیش گوئی کرتے ہوئے تجویز کرتا ہے کہ اس کا نام گھڑ چڑھی رکھا جائے۔ لڑکے بڑے ہو جاتے ہیں اور تیر کمان سے شکار کرنے لگتے ہیں۔

گھڑ چڑھی اور میو خاں اپنے باپ سے دونالی بندوق کی فرمائش کرتے ہیں۔ چاندولی کا ایک قصائی نتوا کچھ بچھڑے بیچ کر واپس اپنے گاؤں آ رہا تھا جس کی کمر سے ڈھائی سو روپے بندھے ہوئے تھے۔ دونوں بھائی اس کی آدھی رقم لوٹ لیتے ہیں۔ ایک پولیس والا ان کو بتاتا ہے کہ اس کی بندوق لاہور کی بنی ہوئی ہے۔ وہ ٹکٹ لے کر لاہور کی گاڑی میں سوار ہو جاتے ہیں۔ وہ انگریزوں کی ایک پلٹن کو لوٹ کر ایک رائفل حاصل کر لیتے ہیں اور دہلی کے راستے فیروز پور جانے والی بس میں سوار ہو جاتے ہیں جہاں سے کچھ مٹھائیاں خریدتے ہیں۔ وہیں دیہاتی آپس میں ایک بنئے کی بارات کی واپسی اور اس مال و دولت کے بارے میں بات کرتے ہیں جو اس کے

ساتھ آ رہی ہے۔ دونوں بھائی چوکنے ہو جاتے ہیں۔ وہ نوگاؤں چلے جاتے ہیں' پالکی میں دور سے ہی چمکتے ہوئے زیورات دکھائی دے جاتے ہیں۔ گھڑ چڑھی بیل گاڑی پر کود جاتا ہے اور تمام زیور لوٹ لیتا ہے۔

الور میں دونوں بھائیوں کی تلاش کے سلسلے میں افواہوں کا بازار گرم ہو گیا۔ گھڑ چڑھی اور میؤ خاں کے ساتھ مرزا پور کا ایک بھنگی بھی شامل ہو جاتا ہے۔ یہ تینوں مل کر ایک سنار کی دکان میں نقب لگاتے ہیں۔ گھڑ چڑھی وہاں سے تمام سونا چاندی کے روپے اور ایک تلوار حاصل کرتا ہے۔ باٹوں کا ایک ڈبہ گرنے سے وہاں سب لوگ جاگ اٹھتے ہیں۔ بھنگی اور گھڑ چڑھی وہاں سے نکلنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں' میؤ خاں گھر سے باہر چھلانگ لگاتا ہے لیکن محاصرہ کرنے والی پولیس کے ہاتھوں پکڑا جاتا ہے۔ گھڑ چڑھی تلوار اور تمام رقم اپنے چچا امراؤ کے پاس چھوڑ دیتا ہے۔

گھڑ چڑھی جس وقت میؤ خاں کا انتظار کر رہا تھا اس وقت وہ کشن گڑھ کی ایک طوائف کو دیکھتا ہے جو کسی جگہ مجرا کر کے اپنے گاؤں واپس جا رہی تھی۔ ایک میؤ چور دنڈر اس کے ساتھ ہو جاتا ہے اور دونوں مل کر طوائف کا تمام زیور لوٹ لیتے ہیں۔ طوائف جمعدار سے شکایت کرتے ہوئے نشاندہی کرتی ہے کہ اس نے ڈکیتی کے دوران دادا دنڈر کا نام سنا تھا۔ جمعدار دنڈر کی مرمت کرتا اور اس سے تفتیش کرتا ہے۔ وہ گھڑ چڑھی کا نام بتا دیتا ہے۔ جمعدار خدا بخش کے پاس جا کر گھڑ چڑھی کی گرفتاری کا مطالبہ کرتا ہے۔ گھڑ چڑھی جمعدار سے ملنے جاتا ہے۔ وہ دھوکے سے اس کو ہتھکڑیاں پہنا دیتا ہے۔ گھڑ چڑھی اور اس کے باپ کو پانچ سال کی سزا دی جاتی ہے۔

گھڑ چڑھی اور خدا بخش الور میں قید ہیں اور میؤ خاں گڑگاؤں کی جیل میں۔ جیل کی کچی دیوار شدید بارش کی وجہ سے منہدم ہو جاتی ہے اور میؤ خاں کو فرار کا موقعہ مل جاتا ہے۔ وہ گھر جا کر سرا بھنگی کے ہاتھ اپنے بھائی کو ایک رقعہ بھیجتا ہے۔ اس دوران جے پور کا عمدہ مینا بھی گھڑ چڑھی کے ساتھ جیل میں ہے۔ دونوں آپس میں پگڑی بدل بھائی بن جاتے ہیں اور جیل سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ وہ گھڑ چڑھی کے چچا امراؤ کے یہاں پناہ حاصل کرتے ہیں۔ امراؤ ان کا مال واپس کرنے کے بجائے مزید ستر روپوں کا مطالبہ کرتا ہے اور الور مہاراجہ منگل سنگھ کو اطلاع کرنے کی دھمکی دیتا ہے۔ گھڑ چڑھی اس کے مویشی خانہ اور اصطبل کو آگ لگا دیتا ہے۔ وہ ایک اونٹ کو گولی مار کر ایسے کھڑا کر دیتا ہے جیسے وہ زندہ ہو۔ امراؤ کی بیوی خواب میں دیکھتی ہے

کہ بیٹھا ہوا اونٹ کھڑا نہیں ہو سکتا۔ امراؤ فکر مند ہو جاتا ہے اور مرزا پور کے ایک جوتشی تلا جوشی سے خواب کی تعبیر پوچھتا ہے۔ وہ میو بھائیوں کی آپس میں پھوٹ پڑ جانے کی پیشین گوئی کرتا ہے۔ صبح کے وقت امراؤ کے بیٹے دیکھتے ہیں کہ سب کچھ جل کر راکھ ہو چکا ہے۔ امراؤ مہاراجہ کی خدمت میں جا کر شکایت کرتا ہے کہ گھڑ چڑھی محصولات میں خرد برد کر رہا ہے۔ گھڑ چڑھی دو مرتبہ امراؤ کو قتل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ دونوں بھائی جا کر مہادیو کی پوجا کرتے ہیں۔

مہاراجہ گھڑ چڑھی کی گرفتاری کے لیے وارنٹ جاری کرتا ہے مگر وہ پولیس کو دھوکہ دے کر فرار ہو جاتا ہے۔ گھڑ چڑھی، میو خاں اور عمدہ مینا راجپوت ٹھاکر بالجی کے پاس جاتے ہیں۔ بالجی گھڑ چڑھی کو آوارہ گردی پر ڈانٹتا ہے جبکہ اس کا باپ جیل میں ہے۔ دونوں بھائی جیل کی طرف جاتے ہیں جہاں لکھمی ٹھاکر راؤنڈ پر ہوتا ہے۔ وہ ان کو جیل میں داخل ہونے سے روکتا ہے اور اس کوشش میں قتل ہو جاتا ہے۔ گھڑ چڑھی دروازے پر اس کے قتل کے اعتراف میں ایک پرچہ لٹکا دیتا ہے۔

دونوں بھائی ریل کی پٹڑی کے ساتھ ساتھ جا رہے ہیں جہاں سے کوئی گاڑی گذرنے والی ہے۔ گھڑ چڑھی اپنی لاٹھی کے سہارے کھمبے پر چڑھ جاتا ہے اور پٹڑی کا تار کاٹ کر اس کے دونوں سروں کے ساتھ ایک پرچا لٹکا دیتا ہے۔ اس کا پیغام الور کے کلرکوں اور پڑیسال میں افسروں کو ملتا ہے جس میں لکھا ہے کہ ریلوے کے بڑے افسروں کو بتا دیا جائے کہ وہ اگلے دن ریل گاڑی کو روک دے گا۔

وہ دونوں چوڑسدھ کی پہاڑی پر جاتے ہیں۔ ان کو پتہ چلتا ہے کہ مہاراجہ منگل سنگھ شکار پر آنے والا ہے اور شکار کے لیے چارہ لگا دیا گیا ہے۔ وہ چیتے کو مار دیتے ہیں۔ مہاراجہ معلوم کرتا ہے کہ اس کے شکار پر کس نے ہاتھ ڈالا ہے۔ گھڑ چڑھی اپنے آپ کو ریاست کے باغی کے طور پر متعارف کراتا ہے۔ مہاراجہ اس کو آگاہ کرتا ہے کہ اس کے بارے میں لاہور تک خبریں پھیل چکی ہیں اور تاروں کا مالک انگریز بھی اس کی تلاش میں ہے۔ ''تم خواہ مہاراجہ ہو یا ٹھیکیدار، ہم اس کا جواب پہلے ہی دے چکے ہیں''۔ وہ اس کو علامت کے طور پر ایک تحفہ پیش کرتا ہے اور راجہ سے خدا بخش کو رہا کرنے کے لیے کہتا ہے راجہ آمادہ ہو جاتا ہے۔

عمدہ مینا کو بلانے کے بعد دونوں بھائی پہاڑی پر جاتے ہیں۔ ان کو ایک گوجر عورت روتی

ہوئی ملتی ہے جس کی گائے کو چیتے مار ڈالا ہے۔ جب گھڑ چڑھی چیتے سے اس قتل کا بدلہ لینے کا ارادہ ظاہر کرتا ہے تو وہ ان کو بتاتی ہے کہ صرف گھڑ چڑھی اور مئو خاں یہ کام کر سکتے ہیں۔ دونوں بھائی اپنی پہچان کراتے ہیں۔ وہ چیتے کو مار دیتے ہیں۔ گوجر عورت ان کو انعام کی پیشکش کرتی ہے لیکن وہ انکار کر دیتے ہیں۔ وہ ان کو دعائیں دیتی ہے۔ پہاڑی پر چڑھتے ہوئے وہ پیر چوڑ سدھ کے مزار کے سامنے سے گذرتے ہیں اور مہادیو کے مندر پر آ جاتے ہیں۔

امراؤ جمعدار سے شکایت کرتا ہے اور مفروروں کی گرفتاری کی صورت میں اس کو انعام کا لالچ دیتا ہے۔ جمعدار کئی سو پولیس والوں کے ساتھ دونوں بھائیوں کو گھیر لیتا ہے۔ وہ دونوں مہادیو سے مدد کی درخواست کرتے ہیں۔ پاروتی اپنے شوہر کو اپنے گھرے ہوئے بیٹوں کی مدد کے لیے کہتی ہے۔ مہادیو ایک بوڑھے مئو کے بھیس میں جہر سے جیرولی کے لیے روانہ ہوتا ہے۔ بدلو چودھری کے گھر پر گھڑ چڑھی اور مئو خاں پر حملہ کرنے کے لیے ایک بھیڑ جمع ہوتی ہے۔ مہادیو بھی وہیں آ جاتا ہے۔ وہ حملہ آوروں کا منصوبہ بدل دیتا ہے اور جنگ چھڑ جاتی ہے جس میں حاجی مل زخمی ہو جاتا ہے۔

دونوں بھائی اپنے پھوپھا بھاگ مل کے پاس جاتے ہیں۔ امراؤ بھی وہاں آ جاتا ہے۔ وہ بھاگ مل سے دونوں بھائیوں سے مصالحت کرانے کی منافقانہ درخواست کرتا ہے۔ بھاگ مل اس کے فریب میں آ کر اسے پہاڑیوں میں ان کی پناہ گاہ کی طرف لیجاتا ہے۔ امراؤ اس جگہ کی اطلاع مہاراجہ منگل سنگھ کو کر دیتا ہے۔ اس کی پلٹن کے سپاہی وہاں ان کے انتظار میں چھپ جاتے ہیں۔ کھانے کے وقت امراؤ گھڑ چڑھی کی بندوق ایک طرف رکھوا دیتا ہے۔ وہ بندوق ایک طرف رکھ دیتا ہے اور دونوں بھائی پکڑے جاتے ہیں۔ ان کو رسیوں سے باندھ کر اوپر سے کمبل لپیٹ دیا جاتا ہے۔ گھڑ چڑھی اپنی جیب سے خنجر نکال کر مئو خاں کو دیتا ہے جس کی مدد سے وہ اپنی رسیاں کاٹنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ وہ اس کو بھاگ جانے کے لیے کہتا ہے۔ مئو خاں گھڑ چڑھی کو چھوڑ کر وہاں سے فرار ہو جاتا ہے۔

گھڑ چڑھی کو لوہے کے پنجرے میں بند کر کے الور لے جایا جاتا ہے۔ منگل سنگھ کی رانی اس کو دیکھنے آتی ہے اور اپنے شوہر سے اسے چھوڑنے اور سزا کے بجائے انعام دینے کی خواہش کرتی ہے۔ وہ انکار کر دیتا ہے اور اگلے دن اس کو اسی لوہے کے پنجرے میں لاہور بھیج دیتا ہے۔

وہاں اسے بھوکار کھا جاتا ہے۔ گھڑ چڑھی کی روح بد دعا دیتی ہے اور کھانے پکانے والا خیمہ آگ پکڑ لیتا ہے' انگریز افسر کی بیوی بھی اس کے اندر ہوتی ہے۔ وہ افسر گھڑ چڑھی کی طرف دیکھتا ہے اور اس سے وعدہ کرتا ہے کہ اگر وہ اس کی بیوی کو بچالے تو وہ اس کا کیس خارج کر دیگا۔ گھڑ چڑھی ایک بھیگا ہوا کمبل لپیٹ کر خیمے میں گھس جاتا ہے اور اس کے بیوی بچے کو باہر نکال لاتا ہے۔ حالات سازگار ہونے تک وہ اسی افسر کے ساتھ رہتا ہے۔ انگریز عورت اس سے اپنی خواہشات پوری کرنا چاہتی ہے۔ گھڑ چڑھی انکار کر دیتا ہے تو وہ اس کو زہر دے کر مار دیتی ہے۔ اس کا مزار لاہور میں ہے۔

کولانی کی لڑائی:

الور کے چودھری دلپت خاں سے حاصل شدہ اس کے شجرہ نویس کے لکھے ہوئے مضمون کا اختصار۔ اس کا مطبوعہ نسخہ بھی چراغ باگھوڑا میں موجود ہے: الور راجیہ قلعے کی لڑائی (الور: رام شام پرنٹر' 1997ء) یہ میو مہا سبھا راجستھان کے صدر چودھری نصر الدین تنور نے شائع کیا ہے۔

پہلی کہانی کو ہاتھی سنگھ یا جھر کی لڑائی کہا جاتا ہے۔ جبر اور جہانگیر نامی دو بھائی خانزادہ چودھری ہیں۔ دونوں مبارک پور میں رہتے ہیں اور حکومت کے مخبر ہیں۔ ان کے پاس چھ مہینے تک کی سزا دینے یا کاٹھ کوبڑا کا اختیار ہے۔ الور مہاراج بختاور سنگھ جبر خاں کی مخبری کی خدمات کے اعتراف میں اس کو خلعت عطا کرتے ہیں؛ جس میں ایک گھوڑا' ایک اونی شال اور پگڑی شامل ہوتی ہے۔ جبر خاں کا گھوڑا سوانا کا راوت میو چرا لیتا ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ باگھوڑیا پال کے کولانی کے میوؤں نے اس کا گھوڑا چرایا ہے۔ وہ بازار میں سے ایک باگھوڑیا میو 'ظالم نامی' کو پکڑ لیتا ہے۔ باگھوڑیا پال کا ایک چودھری رائے خاں' بخشا کا بیٹا جبر خاں سے احتجاج کرتا ہے کہ وہ بلاوجہ کا جھگڑا مول لینا چاہتا ہے۔ جبر خاں بدستور مصر ہوتا ہے کہ اس کے گھوڑے کی چوری یا قصبے پر حملہ دراصل اس کی عزت پر حملہ ہیں۔

رائے خاں ایک بار پھر ظالم کو چھوڑ دینے کے لیے کہتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ظالم کو محض شبہے کی بنا پر پکڑا ہوا ہے کیونکہ کولانی کے میوؤں نے اس کا گھوڑا نہیں چرایا ہے۔ جبر خاں مبارک پور کے خانزادوں کو جمع کرتا ہے اور معاملہ الور مہاراجہ کے دربار میں لیجاتا ہے۔ تو رائے خاں غصے آ جاتا ہے اور بدلہ لینے کی دھمکی دیتا ہے: ''تمھارے مویشی چرا لیے جائیں گے اور قصبہ لوٹ لیا

جائے گا''۔ لیکن جبر' ظالم کو چھوڑنے سے انکار کر دیتا ہے۔

جبر کے اس ناجائز اقدام کے جواب میں میوؤں کے چودہ خاندان جا کر خانزادوں کے مویشی پکڑ لیتے ہیں۔ ظالم بھاگنے کا موقعہ پاتے ہی ان کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے۔ خانزادے ایک بار پھر جمع ہوتے ہیں' شہر میں منادی کرا دیتے ہیں اور اپنے لشکر کے ساتھ میوؤں کے گاؤں پر حملہ کرنے اور اپنے مویشیوں کی واپسی کے لیے روانہ ہو جاتے ہیں۔ راستے میں بلدنلا کے مقام پر میو ان کے راستے میں مزاحم ہوتے ہیں۔ نتیجے میں برپا ہونے والی کولانی کی لڑائی میں مبارک پور کے خانزادہ چودھری جبر خاں کے سات بھائی ہلاک ہو جاتے ہیں۔ وہ اپنی شکست تسلیم کر لیتا ہے اور دوستی کا ہاتھ بڑھاتا ہے۔

خانزادے الور مہاراج کے روبرو تمام واقعات بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں۔ پٹا کے خانزادوں کو چیلنج پوری ریاست الور کے لیے چیلنج بنا دیا جاتا ہے۔''باگھوڑیا میو ہماری حکومت کا خاتمہ کر دیں گے' اگر یہی حالات جاری رہے تو تمھارا اقتدار صرف الور شہر تک محدود ہو جائے گا''۔

دیوان اور ہاتھی سنگھ کو خانزادوں کا بدلہ لینے کے لیے بھیجا جاتا ہے۔ ہاتھی سنگھ کی فوج فیروز پور پہنچ کر اپنے خیمے گاڑتی ہے۔ فیروز پور کے نواب احمد بخش کا تعلق مغل قوم سے تھا۔ گھاٹہ بسئی کا دیمروت میو منشاء جو گھاٹہ کا راؤ صاحب کہلاتا ہے ہاتھی سنگھ کا گھوڑا یہ سمجھ پکڑ کر لیتا ہے کہ شاید وہ کسی خانہ بدوش کا ہے۔ گھاٹہ ایک عرصے سے ریاست کے واجبات ادا کرنے سے انکار کرتا آ رہا تھا۔ نواب احمد بخش اور راجپوت فوج دو سو گوالنیں' نو سو گائیں اور ستر آدمی' پکڑ کر فیروز پور کے قلعے میں بند کر دیتے ہیں۔ انہی میں گھاٹہ کے ڈیمروت میو منشا کی دو بیٹیاں موسی اور مدی بھی ہیں۔ ہاتھی سنگھ موسی کو ایک ڈولی میں بند کر کے تجارہ بھیج دیتا ہے۔ مدی کا نکاح اس کے احتجاج کے باوجود نواب کے ساتھ کر دیا جاتا ہے اور اس کو لوہارو بھیج دیا جاتا ہے۔ بعد میں اس کے نواب احمد بخش سے ایک لڑکا پیدا ہوتا ہے جس کا نام شمس الدین رکھا جاتا ہے۔

الور کا دیوان' رتن گڑھ اور کیمر گڑھ کے سردار کولانی کے بخشا کو خانزادوں کی گائیں واپس کرنے کا حکم دیتا ہے اور راجپوتوں کے مذہبی غسل کے بعد اس کے گاؤں پر حملہ کرنے کی دھمکی دیتا ہے۔ جب فوجیں جھر کی دیوی کے مندر پر غسل کر رہی ہوتی ہیں تو میو تمام راستے بند کر کے ان پر چاروں طرف سے حملہ کر دیتے ہیں۔ گوروال' باگھوڑیا اور راوت گوتیں متحد ہو جاتی ہیں۔ ہاتھی سنگھ

کھوانی میؤ کے ہاتھوں مارا جاتا ہے۔ تب فیروز پور کے قلعے میں داخل ہو کر میؤ دو سو گوالنیں، نو سو گائیں اور ستر آدمی آزاد کراتے ہیں۔ ڈیمروت میؤ آج تک باگھوڑیا میؤوں کے اس احسان کو یاد رکھے ہوئے ہیں۔ یہی جھر کے ہاتھی سنگھ کی لڑائی ہے۔ اس کی سر کٹی لاش جھر کے مقام پر دفن ہے جہاں ایک یادگار تعمیر کی گئی تھی۔

بخشا محمد پور کے واجبات ادا کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ دیوان بخشا کو اس کے مذہب کی قسم کھا کر اس کی حفاظت کی ضمانت دیتا ہے لیکن ہلاک کر دیتا ہے اور اس کی لاش واپس کولانی بھیج دیتا ہے۔ سروپ سنگھ دیوان کو دھمکی دیتا ہے کہ وہ اس کی دھوکہ بازی کی وجہ سے اس کو قتل کر دیگا۔ دیوان نوگاؤں سے مزید فوج بلوا لیتا ہے۔

کہانی کا دوسرا حصہ بھوپال سنگھ یا کولانی کی لڑائی کہلاتا ہے۔ بھوپال سنگھ راجہ بختاور سنگھ کا ماموں اور اس کا تعلق گوڑ راجپوت نسل سے ہے۔ بھوپال سنگھ وحشی میوؤں سے نمٹنے کا چیلنج قبول کر لیتا ہے۔ اس کی فوج پٹا کے مقام پر پڑاؤ کرتی ہے اور وہ اپنے مخبروں سیالتی اور بھاگ مل کو طلب کرتا ہے جو نائی میؤ ہیں اور میؤ سرداروں کے نام معلوم کرتا اور ان پر نظر رکھنے کا حکم دیتا ہے۔ بھوپال بخشا کو لالچ دیتا ہے کہ وہ اس کو جنگلوں کا سردار بنا دیگا۔ وہ اس پیشکش کو رد کر دیتا ہے۔ سیالتی اور بھاگ مل کولانی آتے ہیں اور میؤوں کو آٹھ آنے فی ہل کے حساب سے لگان ادا کرنے کے لیے کہتے ہیں لیکن سلے خاں میؤ آٹھ آنے کی شرح اور کسی دوسرے کے اختیارات تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ دوسرے میؤ بھی اپنے پیسے واپس لے لیتے ہیں۔

سیالتی اور بھاگ مل بھوپال سنگھ کو کولانی کی لڑائی کی تیاریوں کے بارے میں رپورٹ دیتے ہیں۔ وہ کولانی پر حملہ کر دیتا ہے۔ کولانی کی لڑائی تین دن تک جاری رہتی ہے۔ گفتگو کے دوران مہادیوا اپنی بیوی کو کہتا ہے "گورا میؤ جیت جائیں گے"۔ توپ کی مسلسل گولہ باری سے خوفزدہ ہو کر میؤ پہاڑیوں میں پسپا ہو جاتے ہیں۔ بھوپال سنگھ یہ سمجھ کر کہ وہ فرار ہو گئے گولہ باری بند کرا دیتا ہے۔ وہ کولانی کے قلعے کی خبر لینے کے لیے آگے بڑھتا ہے، عین اسی وقت میؤوں کے نقارے بج اٹھتے ہیں، جن کی آواز پہلے ہی فتح کا اعلان ہوتی ہے۔ یہ میؤوں کے لیے دوبارہ حملہ کرنے کا اشارہ تھا۔ تین دن کی لڑائی کے بعد بھوپال سنگھ موتی برہمن کے نیزے سے مارا جاتا ہے۔ بھوپال سنگھ کے بھائیوں کو بدلے میں جھاڑیدا کی جاگیر دیدی جاتی ہے۔

کہانی کا تیسرا حصہ کنور جہاز کی لڑائی پر مشتمل ہے۔ چیلا راجپوت نسل کا کنور جہاز بھوپال کی موت کا بدلہ لینے اور کولانی کی شکست کی قسم کھاتا ہے۔ گاؤں کے ہندوؤں کے ساتھ میو بھی جوالا مکھی دیوی کی پوجا کرتے ہیں جو ان کے سامنے نمودار ہو جاتی ہے۔ وہ ان کی کامیابی کی پیشگوئی کرتی ہے۔ کنور جہاز پیچھے ہٹ جاتا ہے اور بھاگ کر بختاور سنگھ کے پاس چلا جاتا ہے۔

بختاور سنگھ جوتشی کو بلاتا ہے اور اس سے دشمنی ختم کرنے کے بارے میں کوئی طریقہ معلوم کرتا ہے۔ پنڈت بارہ سال تک جنگ کی پیشین گوئی کرتا ہے اور چوبیس سال میں فتح کی۔ راجپوت ٹھاکر بھیرو سنگھ جے پور کی راجدھانی میں کوٹی جھانا کے مقام پر رہتا ہے۔ بختاور سنگھ بھیرو سنگھ کو کولانی بھیجتا ہے۔ وہ کولانی آ کر دونوں میو بھائیوں کے ساتھ پگڑی بدل کر بھائی بن جاتا ہے۔ رگھوناتھ کا قلعہ خوب سجایا جاتا ہے۔ بادشاہوں سے لڑتے ہوئے بارہ سال بیت جاتے ہیں۔

کہانی کا آخری حصہ چراغ با گھوڑیا کا اختصار ہے: ''الور راجیہ کی لڑائی'' کی تفصیلات میں درج ذیل اضافہ کرتی ہے:

کنور جہاز اپنے پانچ سو آدمیوں کے ساتھ کولانی پر حملہ کرتا ہے' نواب لوہارو کا چیف کمانڈر کنور جہاز کی مدد کے لیے آتا ہے......

کنور جہاز کی پسپائی کا صدمہ اور شکست آخر کار بختاور سنگھ کی موت کا سبب بن جاتی ہے۔ 1815ء میں بنے سنگھ تخت نشین ہوتا ہے۔ 1821ء میں وہ اپنے جوتشی کو بلاتا ہے۔ وہ اس کو باون سال تک جنگ کی پیشگوئی کرتا ہے اور چونسٹھ سال میں امن کی نوید سناتا ہے۔ مہاراجہ الور جے پور کے راجہ سے میوؤں کے خلاف مدد طلب کرتا ہے۔ وہ جے پور میں کوٹی جھانا کے نردکا راجپوت بھیرو سنگھ کا نام تجویز کرتا ہے۔ بھیرو سنگھ ایک ڈاکو کا بھیس بدل کر بہت سے مال دولت کے ساتھ کولانی آتا ہے۔ بھیرو سنگھ تمام میو چودھریوں کو جمع کر کے بتاتا ہے کہ وہ ریاست جے پور کا ایک باغی ہے اور اس کی جان کو خطرہ ہے۔ بکریاں قربان کی جاتی ہیں اور اس کی لائی ہوئی دولت میوؤں میں بانٹ دی جاتی ہے۔ بھیرو سنگھ ان کے ساتھ پگڑیاں بدل لیتا ہے' اور قلعے کی مرمت وغیرہ کراتا ہے۔ 1826ء میں بنے سنگھ بارہ ہزار فوج کولانی بھیجتا ہے۔ پندرہ توپیں داغی جاتی ہیں۔ رگھوناتھ کا ایک بت بنا کر قلعے کے مندر میں رکھا جاتا ہے۔ اس کے بعد سے سرکاری کاغذات میں اس گاؤں کا نام رگھوناتھ گڑھ چلا آ رہا ہے۔

پانچ پہاڑ کی لڑائی:

گوالدا، تجارہ، الور کے میراثی دینا رائے کے بیان کا اختصار جو الور میں 24 اپریل 1988ء کو ریکارڈ کیا گیا۔

پاہٹ میو مغل بادشاہ شاہ جہاں کا خزانہ اور اونٹ اکبرآباد آگرہ جاتے ہوئے راستے میں خزانہ اور اس کے اونٹ لوٹ لیتے ہیں۔ سپاہیوں میں سے ایک زندہ بچ کر بادشاہ کو میوؤں کی لوٹ مار اور پوری فوج کی تباہی کی اطلاع دیتا ہے۔

مغل بادشاہ شاہ جہاں کے دربار میں شیخ، سید، مغل، اور پٹھانوں کے علاوہ چھتیس نشستیں راجپوتوں کی ہیں۔ عادل بادشاہ سوال کرتا ہے کہ اس شکست کا بدلہ کون لیگا اور خزانہ کون واپس لائے گا؟ چوہان راجپوت راجا اہلا دسنگھ چیلنج قبول کرتے ہوئے میو نسل کو شکست دے کر زیر نگیں کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن اپنے محل واپس آ کر شش و پنج میں پڑ جاتا ہے جب اس کی رانی اس کو میوؤں سے ڈرنے کی تنبیہ کرتی ہے۔ اہلا دسنگھ کی رگوں میں راجپوت خون موجیں مار رہا تھا اس لیے، وہ بدستور اس بات پر قائم رہا کہ وہ میوؤں کو شکست دے کر خزانہ واپس لائے گا۔ وہ بارہ ہزار فوج کے ساتھ اجان گڑھ کی طرف (میوؤں کی پاہٹ پال کا مرکز) روانہ ہو جاتا ہے۔ وہ گڑگاؤں میں پڑاؤ کرتا ہے جہاں سے میوات کی سرحد شروع ہوتی ہے اور دیوی کی پوجا کرتا ہے۔ اہلا دسنگھ کو پاہٹ سردار رائے بھان کو خط لکھنے کی تجویز پیش کی جاتی ہے۔

پاہٹ میو اجان گڑھ میں اپنی فتح کا جشن منا رہے تھے۔ شراب پانی کی طرح بہائی جا رہی تھی، میراثی گا بجا رہے تھے اور میو ان پر تحفوں کی بارش کر رہے تھے۔ رائے بھان اہلا دسنگھ کا خط پڑھتا ہے جس میں اس سے دیہاتیوں کے مسائل کی طرف متوجہ رہنے اور خزانہ واپس کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ وہ ان کو حسب مرضی زمینیں دینے کا وعدہ کرتا ہے۔ رائے بھان خط کے ٹکڑے کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر بائیس صوبوں کی فوج یا بادشاہ خود بھی آ جائے تو وہ خزانہ واپس نہیں کرے گا۔ اہلا دسنگھ اس کو ایک خط اور لکھتا ہے جس میں وہ نرم اور مفاہمانہ لہجہ اختیار کرتے ہوئے اس کو میوؤں اور مغلوں کے مابین ماضی کے برادرانہ تعلقات کا حوالہ دیتا ہے۔ رائے بھان جواب میں اس کو لکھتا ہے کہ تمام اونٹ میراثیوں نے لے لیے ہیں۔ اہلا دسنگھ اب ایک دوسرے پاہٹ

سردار بزرگ' مسند گودھولیا' کو جاگیریں بخشنے کی پیشکش کرتا ہے۔ مسنداس کی یہ پیشکش بھی رد کردیتا ہےاوراسے پاہٹ برادری کوتقسیم کرنے کی کوشش قرار دیتا ہے۔

الور میں قحط کی صورت حال ہونے کے باوجود لگان دہلی بھیجا جاتا ہے۔ محصولات کی وصولی یقینی بنانے کے لیے بارہ ہزار کی ایک فوج' اہلادسنگھ کی بیوی کے بھائی دھرم سنگھ کی کمان میں بھیجی جاتی ہے' مغل اور راجپوت بہت سختی سے وصولیاں کرتے ہیں دھرم سنگھ بے شمار لوگوں کوقتل کردیتا ہے یہاں تک کہ چوراسی سالہ میؤ بزرگ قطبا چودھری کی گردن ماردیتا ہے جو پوندلوت پال کے چوراسی گاؤں کے محصولات اپنے ساتھ لایا تھا۔ اس کا بیٹا ہری سنگھ اپنے باپ کا بدلہ لیے بغیر کچھ بھی کھانے پینے سے انکار کردیتا ہے۔ اس قتل کا بدلہ لینے کے لیے اس کی بیوی اپنے بھتیجے بادل کلالیا کو بلاتی ہے۔ وہ یہ شکایت بھی کرتی ہے کہ مغلوں نے پانی کے ذخائر کوگھیرے میں لے لیا ہےاوراس کی نسل کے لوگ پیاس سے مر رہے ہیں۔ بادل کلالیا دھرم سنگھ کوقتل کردیتا ہے۔

اہلادسنگھ کی بیوی دوبارہ اس کو اپنے چیلنج سے دستبردار ہونے کے لیے کہتی ہے۔ وہ شاہجہاں سے میؤوں کے خلاف بائیس صوبوں کی پوری فوج بھیجنے کی درخواست کرتی ہے۔ وہ بضد رہتی ہےاورآخرکاراہلادسنگھ اپنے بیٹے ہمیر سنگھ کواپنی بارہ ہزار فوج کے ساتھ جانے کا حکم دیتا ہے۔ اب میؤ اور مغل جنگ میں ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہیں۔ دونوں طرف کافی جانی نقصان ہوتا ہے۔ میؤ بادل کلالیا راجپوت ہمیر سنگھ کوقتل کردیتا ہےاوراس کی بیوی ستی ہوجاتی ہے۔ مغلوں کی بارہ ہزار فوج بہت کم رہ جاتی ہےاور بادل کلالیا کی بیوی بھی اپنی قربانی پیش کردیتی ہے۔ اہلادسنگھ کی بیوی ایک بار پھراس کواپنی قسم توڑ دینے کے لیے کہتی ہے۔ اہلادسنگھ اجان گڑھ کا محاصرہ کرلیتا ہے۔

چالیس سال کے بعد رائے بھان کے بیٹے جودھ سنگھ کے یہاں بیٹا پیدا ہوتا ہے۔ اس کی بیوی لالی اصرار کرتی ہے کہ وہ چھٹی کی تقریب پیرالکھ کے کنوئیں پر منائے گی۔ لالی خود بھی کھانا پینا چھوڑ دیتی ہےاوراپنے بیٹے کوبھی دودھ پلانے سے انکار کردیتی ہے جب تک اس کی بات نہ مان لی جائے۔ رائے بھان اس کوسمجھاتا ہے کہ پوری پاہٹ پال کا خاتمہ ہوجائے گا کیونکہ مغل فوج وہاں موجود ہے مگروہ اپنی ضد نہیں چھوڑتی۔ رائے بھان اہلادسنگھ سے اس عورت کے تحفظ کی درخواست کرتا ہے۔ اہلادسنگھ اس شرط پران کوکنوئیں تک آنے کی اجازت دے دیتا ہے

کہ وہاں گانے بجانے یا ڈھول پیٹنے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔

پاہٹ عورتیں اس جگہ تک پہنچ جاتی ہیں مگر اہلا دسنگھ کی شرط ماننے سے انکار کردیتی ہیں۔ ڈھول پیٹے بغیر رسم ادا نہیں کی جاسکتی۔ جیسے ہی ڈھول کی آواز بلند ہوتی ہے مغل فوج حملہ کردیتی ہے اور جنگ شروع ہوجاتی ہے۔ رائے بھان کا بیٹا باج خاں اہلا دسنگھ کی فوج کو کافی نقصان پہنچادیتا ہے مگر خود اہلا دسنگھ کے ہاتھوں مارا جاتا ہے۔ بارہ ہزار کی ایک اور فوج ان کی مدد کے لیے آجاتی ہے جس کے پاس آنکھوں میں سوزش پیدا کرنے والا سفوف ہوتا ہے۔ پاہٹ فوج کو شکست ہوتی ہے۔ صرف پانچ افراد زندہ بچتے ہیں۔



Notes

Chapter 1

1. Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530–1570*, trans. Ben Reynolds and Siân Reynolds (Sussex: Harvester Press, 1977).
2. Chief Joseph, Letter, *North American Review* (April 1879).
3. Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa* (Oxford: Clarendon Press, 1970). One needs to also make the proviso that oral traditions have increasingly been reclaimed by social science following the "narrative turn."
4. Derrida considers only spontaneous speech and writing. He does not examine oral traditions that are committed to memory and transmitted across generations and years, sometimes centuries. Hence his discussion of textuality is also circumscribed. This is not to gainsay his brilliant reworking of the notion of writing that "overflows" from the printed page and pervades the realm of the spoken. Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy," in *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 61–84, and *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 142–44.
5. According to Ong, the oral imagination is evanescent to the degree that oral cultures have to depend on formulas to ensure its transmission. Milman Parry's analysis that Homeric epics used metrically tailored formulas has been demonstrated in oral traditions throughout the world. Goody follows Parry and Lord's work to demonstrate that shifts from magic to science, from prelogical to a more rational state of consciousness, or from Levi-Strauss's "savage" mind

to domesticated thought can be explained as shifts from orality to literacy. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London and New York: Methuen, 1982), 29; Milman Parry, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, ed. Adam Parry (Oxford: Clarendon Press, 1971).

6. Alfred Bates Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981 [1960]); Gregory Nagy, *Poetry as Performance: Homer and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) follows Lord's contention that performance and composition are like parole and langue. Plato and Aristotle distinguished between diegesis and mimesis. Narrative and (dramatic) reenactment represent the latter. Both epic and lyric in ancient Greece were a medium of mimesis.
7. This is not to deny the emancipatory role that writing has played, such as in the struggle for individual rights.
8. Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 132, 160.
9. See Jack Goody's *Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), and his introduction to *Literacy in Traditional Societies*, ed. Goody (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1–26. Skaria's sensitively written account shows how peasant rebels both appropriated and destroyed writing. He provides a thoroughgoing critique of Goody's and Henige's orientalist myth-models that privilege writing and highlight the magicality of writing for the nonliterate person. Ajay Skaria, "Writing, Orality, and Power in the Dangs, Western India, 1800s–1920s," *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 9 (Delhi: Oxford University Press, 1996), 13–58.
10. Mukund Lath suggestively argues that the Sanskrit terms *margī* and *deśī* are an improvement, since they are unlike the spatial categories, classical and folk, that demarcate the urban center and the country. The desi can even be produced by the king, and the category is indicative of the extent of local autonomy and freedom. Personal conversation, 14 June 1997. An early and highly problematic application of dichotomous categories to Indian civilization can be seen in McKim Marriott, "Little Communities in an Indigenous Civilization," in *Village India*, ed. McKim Marriott (Chicago: University of Chicago Press, 1955), 171–222.
11. Natalie Zemon Davis's work shows how readers read aloud to those who could not read. *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 97–122. Carlo Ginzburg's *The Cheese and the Worms* (New York: Penguin, 1980) describes a sixteenth-century miller who could read but used the interpretive devices of an oral tradition and its myths so that the church saw him as heretical.
12. Finnegan and Street rightly challenge the notion of any pure oral cultures. Ruth Finnegan, *Oral Traditions and the Verbal Arts* (Cambridge: Cambridge

University Press, 1992); Brian Street, *Literacy in Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

13. Richard Terdiman, *Discourse and Counter-Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1985); Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard (New York: Ithaca, 1977), 139–64.
14. For a discussion of Paul Ricoeur's notion of a text see his *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language Action and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), chap. 8. Ricoeur states, "we must enlarge the space of reading to include everything written, historiography as well as literature." Why can the practice of reading not be extended to oral texts/performances? One wonders whether the act of listening cannot be analogous to that of reading, enabling a participation in the referential dimension of the text. Only in his later work does Ricoeur qualify his Eurocentric approach to texts by stating that the refiguring of praxis on the plane of human acting and suffering also occurs through orally communicated texts. He continues with the caveat that "without thereby neglecting the oral tradition, the effectivity of the historical past can be said to coincide in large part with that of texts from the past." *Time and Narrative* vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press 1988), 101.
15. Ganesh Devy, "Inaugural Presentation," Oral Epics of the Bhils, for Loka: The Other Voice series, Sahitya Akademi, Delhi, 28 Sept. 1996.
16. Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (rev. ed., New York: Free Press, 1962); Ninian Smart, *Beyond Ideology Religion and the Future of Western Civilization* (London: Collins, 1981).
17. Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology* (London: Souvenir Press, 1964), 522.
18. Claude Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, trans. John Weightman and Doreen Weightman (Harmondsworth: Penguin, 1976); Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
19. There need not be as Brückner argues, a suspension of linear, chronological time in myth. Heidrun Brückner, "Kannalāye: The Place of a Tuḷu Pāḍdana among Interrelated Oral Traditions," in *Flags of Fame: Studies in South Asian Folk Culture*, ed. Heidrun Brückner, Lothar Lutze, and Aditya Malik (Delhi Manohar, 1993), 283–334.
20. Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, trans. H. M. Wright (Harmondsworth Penguin, 1985). Contrast this approach with that of Henige, who seeks chronology in Charan bardic chronicles but finds instead the telescoping and lengthening of time. David P. Henige, *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera* (Oxford: Clarendon Press, 1974), appendix B "The Jodhpur Chronicles." Skaria points out that this approach involving a "denial of difference (between oral traditions and history) emerged from the decolonizing in

petus in Africa, a radical move that claimed that the colonized were not without history. But this is itself a form of participation in the discourse of lack. The constant appeal to the tribunal of literate historical standards is after all primarily an evaluation of these traditions by their suitability for conversion into sources for the professional discipline of history." "Writing, Orality, and Power," 3.

21. Jonathan Hill, introduction to *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988), 5, 6. I do not, however, agree with Hill's contention that mythic consciousness gives priority to structure whereas historical consciousness gives greater weight to agency and social action in the present. In fact, it is the former that details the agency of Meo rebels such as the bandit hero Ghurchari and that by celebrating the heroic, makes possible a recurrence of rebellions.

22. Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980). See also Gananath Obeysekere's *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992). Contrast this with Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion, and Other Essays* (New York: Doubleday, 1954 [1926]). Leach critiques Malinowski for his argument that myth and ritual are complementary and that myth is a charter for ritual action and sanctions social behavior developed in his famous text *Myth in Primitive Psychology* (New York: W. W. Norton, 1926). Leach points out that there are several competing versions of a story. Myth and ritual are a "language of signs in which rights and status are expressed but it is the language of argument, not a chorus of harmony. If ritual is sometimes a mechanism of integration, one could as well argue that it is often a mechanism of disintegration." Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London: London School of Economics and Political Science, 1954), 278.

3. Ronald Wright, *Stolen Continents: The "New World" through Indian Eyes* (Boston: Houghton Mifflin, 1992); also the publications in the Cambridge University Press series Oral and Literate Cultures, ed. Peter Burke and Ruth Finnegan.

4. Barthes views myth as the naturalization of meaning or the moment when meanings take on givenness and fixity, and when the processes that have created meanings become invisible. Roland Barthes, *Mythologies* (London: Paladin, 1973); Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy* (New York: Doubleday, 1956), 51–2, 137.

5. Maurice Halbwachs, *The Collective Memory* (New York: Harper and Row, 1980).

6. Lucette Valensi, "From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past," *History and Anthropology* 2 (1985): 207–24. The special issue of

this journal dealing with "between memory and history" surveys research in the previous two decades.

27. Claude Levi-Strauss, "The Structural Study of Myth," *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963), chap. 11. Most Western writing on myth sees it in terms of the primordia time of the beginning made available through a dissolution of the categorie and experiences of concrete time and space. Memory, however, relates "pri mordial" and "concrete" time. It does not therefore annihilate (as Cassirer an Eliade hold *mythos* does) the profane but might even align it with the sacred Ernst Cassirer, *Language and Myth*, trans. Susanne Langer (New York: Harpe and Brothers, 1946), 32–33; Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans Willard Trask (New York: Harcourt, Brace and World, 1959).
28. Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, trans. David Macey (London: Routledge an Kegan Paul, 1979), 170.
29. Burton Stein, *Peasant, State, and Society in Medieval South India* (Delhi: O ford University Press, 1980). Also Stein's "All the King's *Mana*: Perspectives o Kingship in Medieval South India," in *Kingship and Authority in South Asi* ed. John F. Richards (Delhi: Oxford University Press, 1998), 133–88; and "Sta Formation and Economy Reconsidered," *Modern Asian Studies* 19 (1985) 387–413; Stanley Tambiah, "The Galactic Polity in Southeast Asia," in *Cu ture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985), 252–86.
30. See, for example, Stanley Tambiah, "The Galactic Polity," and his *World Co queror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailan against a Historical Background* (Cambridge: Cambridge University Pres 1976); Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Ba* (Princeton: Princeton University Press, 1980). For a critique of the ritual so ereignty thesis see my *Resisting Regimes: Myth, Memory, and the Shaping of Muslim Identity* (Delhi: Oxford University Press, 1997).
31. Tambiah, "The Galactic Polity," 241.
32. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Obje* (New York: Columbia University Press, 1983). Historiography has undeniabl been closely related to what Guha calls statism. Ranajit Guha, "The Sma Voice of History," *Subaltern Studies*, vol. 9, ed. Shahid Amin and Dipes Chakrabarty (New Delhi: Oxford University Press), 13–58.
33. Michel de Certeau, "Walking in the City," in *The Practice of Everyday Lif* 91–100. In more recent work Foucault develops the notion of heterotopi through which he examines unusual ("other") places that are different fro the normalized understandings of place and social relations. Through a di turbing effect of unsettling regular categorization of social relations, they ca serve as conceptual and material spaces for resistance in other lived space

Michel Foucault, "Of Other Spaces," *Diacritics--A Review of Contemporary Criticism* 16 (1986): 22–27.

34. Hashim Amir Ali, *The Meos of Mewat* (Delhi: Oxford and IBH, 1970), 28.
35. Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," in *Identity, Community, Culture, Difference*, ed J. Rutherford (London: Lawrence and Wishart, 1990), 222–37; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990); Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the- Way Place* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993).
6. Ong maintains that writing makes possible the great introspective religions such as Buddhism, Judaism, Christianity, and Islam. He seems ignorant of the fact that the Vedas were the product of a "primary oral culture." According to him, narrative is more important in primary oral cultures. Orality is associated with illiteracy, which in turn, is held to imply ignorance. In Ong's work one just might substitute the term "oral" for"savage" or "primitive." Ong, *Orality and Literacy*, 105, 179.
7. Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989), 208.
8. Mary Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 120–21.
9. Ganesh Devy, *After Amnesia* (Delhi: Orient Longman, 1993).
10. Presentation, Mukund Lath, Jaipur History Center, Jaipur, 16 Feb. 1997.

Chapter 2

. Elliot traces a further genealogy of migration. He follows Cunningham in tracing the Meos to an Indo-Scythian group settled beyond the Danube that is mentioned by Herodotus. He also cites Cunningham's *Report of 1863–64*, which maintains that the Meds, or Mands, were the representatives of the Mandrueni who lived beside the Mandrus River to the south of the Oxus in Central Asia. They accompanied the forced Jat migration from the Oxus to the Indus. Both Meds and Jats are said to be descendants of Ham, the son of Noah. According to Virgil and Ptolemy, the Meds were present in the Punjab around A.D.30–40. Cunningham even traces place-names in the Punjab to the Meds (such as Lahore from Medhukur) to suggest that they "were once the dominant race in the Punjab" and "the first Indo-Scythian conquerors of the Punjab." From upper Punjab they are said to have moved southward to Sind around Minnagara (possibly Thath) and Saurashtra. This possibly led to the beginning of their rivalry with the Jats. H. M. Elliot, appendix, ED, vol. 1, 525–30.

2. See Abd al-Hayy ibn Zahhak Gardizi, *Kitāb Zayn al-akhbār*, ed. Tashih Muhammad Nazim (Berlin: Iranschahr, 1928); *Arab Classical Accounts of India and China*, trans. S. Maqbul Ahmad (Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1989), 4, 17, 21; and *India and the Neighbouring Territories in the Kitāb nuzhat al-mushtaq fi'khtiraq al-'afaq of al- Sharīf al-Idrīsī*, trans. and commentary by S. Maqbul Ahmad (Leiden: E. J. Brill, 1960), 118–19.
3. According to Al-Baladhuri the Mids had robbed a ship and taken orphan girls captive (slaves according to another account) who were being sent by the king of Ceylon as gift to Hajjaj, governor of Iraq. Hajjaj demanded their return, but Dahir replied that he had no authority over the pirates. This caused Muhammad Qasim's attack on Sind. *Futūh al-Buldān*, trans. Philip Khri Hitti (Beirut Khayats, 1966). André Wink, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World* vol. 1, *Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th–11th Centurie* (Delhi: Oxford University Press, 1990), 164.
4. 'Ali ibn Hamid Kufi, *Fathnāmah-i Sind: Being the Original Record of the Arab Conquest of Sind* also known later as *Chachnāmā* (Islamabad: Institute of Islamic History, Culture, and Civilization, Islamic University, 1983).
5. Wink, *Al-Hind*, vol. 1, 196–201. Wink's notion of fitna suggests how state formation did not take place by mere expansion of military power as in Europ but how alliances were forged and a variety of tactics deployed to win supporter against a given enemy that included gift-giving, conciliation, and winning ove an enemy's local supporters so that force was used only secondarily. Andr Wink, *Land and Sovereignty in India: Agrarian Society and Politics Under th Eighteenth-Century Maratha Swarajya* (Cambridge: Cambridge Universit Press, 1986). David Shulman points out that what fitna seeks to do is revise a earlier "imperial" conception of state formation by demonstrating how ritu or symbolic hegemony rather than coercion created weak and decentralize medieval polities; *The King and the Clown in South Indian Myth and Poet* (Princeton: Princeton University Press, 1985). I suggest that it conveys instea the primacy of politics and the deployment of diplomacy and tactics rath than merely jihad and military maneuvers.
6. Irfan Habib, "Jatts of Punjab and Sind," in *Punjab Past and Present: Essays i Honour of Dr. Ganda Singh*, ed. Harbans Singh and N. Gerald Barrier (Patial Punjabi University, 1976), 95–96. Wink seems to follow this argument, *Al Hind*, vol. 1, 163. More recently Habib has given up the thesis of migratio and the identity of the Jatts of Sind and the Jats of the Punjab. He now argu that "jat" was a generic term for most peasant castes and even Krishn (Yadava's) parents are referred to as jat. Personal conversation, Aligarh, 30 Sep 1997.
7. See *India and the Neighbouring Territories*, trans. and commentary by Ahma 44, 118– 19; Wink, *Al-Hind*, vol. 1, 142, 165–66.

Abdul Shakur, *Tarīkh Mev Chatrī* (Urdu) (Nuh, Gurgaon: Chaudhari Yasin Mev High School, 1974 [1919]), 93; personal interviews, Ajmer, Jan. 1998. Shakur argues that Mewat is a distortion of mevas or meras that etymologically derives from people who inhabit the mountains.

Elliot states, "During the whole period of their known history, they have been conspicuous for their lawless and predatory habits, from the time when four thousand Mer archers defended their passes against Pirthi-Raj, down to A.D. 1821 when their excesses compelled the British government to attack them in their fastnesses, and reduce them to complete obedience. Since which period, it is gratifying to observe that they have emerged from their barbarism." Appendix, vol. 1, 525–30. This account has also influenced histories authored by Meos. See Muhammad Habibur Rahman Khan Mewati, *Tazkirāh-i Sūfiyā-i Mewāt: Islāmī Hind kī tārīkh kā bhulā huā ek aham bāb* (Gurgaon: Mewat Academy, 1979), 39–40, 44–45, 53–54.

ED, vol. 2, 519, 532–33.

The Meos claim to have established many villages in Bulandshahr, Kol, and Etah and to have battled Ghaznavi along with the ruler of Bayana. Habibur Rahman Khan Mewati, *Tazkirāh-i Sūfiyā-i Mewāt*, 37, 46–50.

The *Imperial Gazetteer* cites Rajput clans of Bulandshahr and Etawah as claiming that the Meos were dispossessed at the order of Prithviraj Chauhan. *Imperial Gazetteer*, vol. 17, 313. The Bargujar raja, Pratap Singh, a relative of Prithviraj is "said to have cleared the region of the turbulent Mewatis which pleased the Dor raja, Chait Singh so much that he gave his daughter in marriage to him." E. B. Joshi, *Moradabad: Uttar Pradesh District Gazetteers* (Allahabad: Government Press, 1966), 38. Nevill maintains that it was the Meos who overran the Doab and expelled the Dors. But if this is so, it is surprising that a Dor raja called Chandra Sen was ruling when Aibak conquered the area in 1193. H. R. Nevill, *Aligarh: A Gazetteer* (Allahabad, 1909), 163. This account is reproduced in later gazetteers again without indicating the sources.

The *Imperial Gazetteer* mentions "local tradition" regarding the Meos' crossing of the Yamuna after Ghaznavi's invasion. *Imperial Gazetteer*, vol. 17, 313. H. R. Nevill, *Meerut: A Gazetteer* (Lucknow: Government Press, 1922), 150; H. R. Nevill, *Aligarh: A Gazetteer*, 163–65; E. B. Joshi, *Meerut: Uttar Pradesh District Gazetteers* (Allahabad: Government Press, 1965), 41.

Habibur Rahman Khan Mewati, *Tazkirāh-i ūfiyā-i Mewāt*, 37. Sections of Meos continued to inhabit the southern parganas of Meerut in the late thirteenth century, Joshi, *Meerut*, 34.

The capture of Baran by Aibak was followed by that of Mahaban, and Mathura. Kol (Aligarh) was conquered the following year. Hasan Nizami, *Tāj-ul Ma'āṣir*, ED, vol. 2, 204–43. Meerut was given to Malik Kishli Ulugh Khan when he came to visit Balban, according to a Persian inscription, ED, vol. 2, 4; *TNR*,

vol. 1. Gwalior, Kanauj, Awadh, Malwa, and Ajmer were also conquered. *Futūḥu's Salāṭīn* or *Shāh Nāmah-i Hind of Isami*, trans. and commentary by Agha Mahdi Husain (Bombay: Asia Publishing, 1967 [1938]), 68n, 196. In 1196 Mu'izz al-Din fought with the Bhatti Rajputs and their leader, Kumara Pala, the rai of Thangir (later known as Bayana).

16. In the fourteenth century "numerous Rajput adventurers are said to have poured into the defenseless country" of Bulandshahr and "expelled the Meos from their land and villages." *Imperial Gazetteer*, vol. 9, 49.
17. A significant population of Meos still lives in the villages that have now been incorporated into Delhi.
18. Brajadulal Chattopadhyaya, *The Making of Early Medieval India* (Delhi: Oxford University Press, 1994), 99.
19. Kishori Saran Lal, *History of the Khaljis*, A.D. 1290–1320 (Delhi: Asia Publishing House, 1967), 134–39.
20. *MT*, vol. 1, 359.
21. *TMS*, 204, 211, 213.
22. Bahadur Nahar, the son of Lakhanpal, was originally called Samarpal and renamed Naharpal by Sultan Firoz Shah because he killed a tiger. Lakhanpal's other son, Shoparpal, was called Cha'iu Khan. The conversion, it is speculated, might also have been a "change of heart" come about from Bahadur Nahar's association with the Sufi saint Nasir-ud-Din Mohammad, Chiragh-i Delhi (d. 1356), a disciple of the Chishti Shaikh, Nizam-ud-Din Auliya. Bahadur Nahar is said to have become rich and to have fallen in love with a Rajput Thakur's daughter. The Thakur, however, duped him and got him killed. Shaikh Muhammad Makhdum, *Arzang-i Tijārah* (Urdu) (Agra: Agra Akhbar, 1290 H.), 2–3.
23. Muhammad Makhdum, *Arzang-i Tijārah*; Habibur Rahman Khan Mewati also mentions that twenty-five Meo gots and pals have come from the Jadon. *Tazkirāh-i Sūfiyā-i Mewāt*, 87.
24. For a description of the period, see Satish Chandra, *Historiography, Religion, and State in Medieval India* (New Delhi: Har-Anand Publications, 1996), 228.
25. Satya Prakash Gupta, *The Agrarian System of Eastern Rajasthan, c. 1650–c. 1750* (Delhi: Manohar, 1986), 10.
26. V. S. Bhatnagar, *Life and Times of Sawai Jai Singh, 1688–1743* (Delhi: Impex India, 1974).
27. For details see Suraj Bhan Bhardwaj, "Socio-economic Conditions in the Mewat Region, 1650–1750 A.D.," Ph. D diss., Center for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, 1990, 16–17.
28. *Punjab DG*, vol. 4A, *Gurgaon District, 1910* (Lahore: Civil and Military Gazette, 1911), 21.
29. Muhammad Makhdum, *Arzang-i Tijārah*, 51.

30. Pratap Aggarwal's writings argue this forcefully. See his *Caste, Religion, and Power: An Indian Case Study* (New Delhi: Sri Ram Centre for Industrial Relations, 1971). See M. N. Srinivas's articulation of the concept of dominant caste in *The Dominant Caste and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987).
31. Irfan Habib, *An Atlas of Mughal India* (Delhi: Oxford University Press), 18.
32. Sharfalla-ud-Din Ahmad, *Muraqqā'-i- Mewāt* (Mewāt kā itihāsa), trans. from Urdu to Hindi by Anil Joshi (Alwar: Kusum Prakashan, 1989), 53.
33. Burton Stein refers to this new phase as "states without communities," in contrast to earlier phases of Indian history when there were communities without states or communities were states or where communities and states coexisted and were incorporated into states. *A History of India* (New Delhi: Oxford University Press, 2001 [1998]), 20–31.
34. "Bharatpur State," in *Imperial Gazetteer of India*, vol. 8 (Oxford: Clarendon Press, 1908), 80–81.
35. Alexander Faulkner, *An Historical Sketch of the Naruka State of Ulwar* (Calcutta: Thacker and Spink, 1895), 2.
36. William Crooke, *Natives of Northern India* (London: Archibald Constable, 1980), 144.
37. "Bharatpur State," in *Imperial Gazetteer of India*, vol. 8, 79–80.
38. P. W. Powlett, *Gazetteer of Ulwur* (London: Trubner, 1878), 37–51.
39. Ismailism is said to have had a major presence in the Sind along with brahmanical and Buddhist culture. See *India and the Neighbouring Territories*, trans. and commentary by Ahmad, 118–19. The Jats are said to have been "converted" to Islam by the Ismailis. It was with Jat help that Ismailis gained power in Sind until they were destroyed forever by Mu'izz al-Din Ghuri.
40. Maulvi Mir Mahbub Ali Mewati attributes Meo conversion to Sayyid Salar Masud Ghazi, popularly known as Ghazi miyan, and to Hazrat Muhlab bin Abi Safra who came to India (from 44 to 225 H.) and "did *jihād* against the *kuffār* [infidels] so that the Hindis gradually accepted one God." Habibur Rahman Khan Mewati, *Tazkirāh-i Sūfiyā-i Mewāt*, 51–53, 57. Elsewhere Habibur Rahman Khan Mewati also suggests that it took several centuries to convert the Meos.
41. The *Farhang-e āsafiyāh* refers to the Meos as *nau-Muslim* (neo-Muslim) who were converted by Timur, when for twelve years he took revenge on the region between the towns of Rewari and Jhirka. *Farhang-e āsafiyāh*, vol. 4, compiled by Syed Ahmed Dehlawi (Delhi: National Academy 1944, Hyderabad reprint 1964, 1987), 512–13.
42. M. S. Ahluwalia, "Muslim Inscriptions as a Source of Early Medieval Rajasthan History," in *Sources of the History of India*, vol. 2, ed. S. P. Sen (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1979), 52- –61. The Qadiriyya Silsila was

founded by Shaikh Abd al-Qadir Jilani (d. 1166). This oldest Sufi order came to India from their center in Baghdad in the fifteenth century when Delhi was sacked. The Naqshbandiyya Silsila was founded by Abu Ya'qub Yusuf al-Mamadani (d. 1140) but was more popularly associated with Muhammad Baha-ud-Din Naqshbandi (d. 1389).

43. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Agra: Agra University, 1965), 18. This is a point that André Wink also emphasizes, *Al-Hind*, vol. 2, *The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th–13th Centuries* (Delhi: Oxford University Press, 1999). See, in contrast, Habibur Rahman Khan Mewati's account in *Tazkirāh-i Sūfīyā-i Mewāt*, such as the section on Shah Chokha, 313–20.
44. See Punjab Census, 1901, 2835–36.
45. Shakur, *Tarīkh Mev Chatrī*, 641–45, 650–53.
46. For a case against the Rasulshahis, see Abdul Qadir Khan, *Waqā-i Abdul Qādir Khānī* (Aligarh MS), 179–84.
47. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 2 (Delhi: Munshiram Manoharlal Munshiram, 1983), 18, 30–31, 46, 109.
48. The followers of Shah Madar (Shaikh Badi-ud-Din, d. 1435) were a heterodox Sufi order known as the Madaris. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 1 (1978), 306; R. S. Bhatnagar, *Dimensions of Classical Sufi Thought* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), chap. 9.
49. *Census of India, 1881*, Punjab, records 177,707 Mirasis and 40,009 Jogis in British Punjab (Bombay: Examiner Press, 1882).
50. Col. James Skinner, *Tashrīh-ul-Aqwām* (Persian, British Museum, 1824).
51. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 38, 71; S. L. Sharma, "Religion and Ethnic Tradition among the Meos," in *Aspects of Social Anthropology in India*, ed. L. P. Vidyarthi, B. N. Sahay, P. K. Dutta (New Delhi: Classical Publications, 1980), 178, 169.
52. J. Forbes Watson and John W. Kaye, "Mewatees," in *The People of India: A Series of Photographic Illustrations of the Races and Tribes of Hindustan*, vol. 4 (London: India Museum and W. H. Allen, 1874), 202.
53. Watson and Kaye, "Mewatees," in *The People of India*; Pratap Aggarwal, "Islamic Revival in Modern India — The Case of the Meos," *EPW* 4 (1969): 1677, 1679–1681.
54. *BSARCT*, 26.
55. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 70–71.
56. G. A. Grierson, "Note on the Principal Rajasthani Dialects," *Linguistic Survey*, vol. 9, pt. 2 (Delhi: Motilal Banarsidas, 1968), 1–15.
57. K. K. Sehgal, *Rajasthan District Gazetteers: Bharatpur* (Jaipur: Bharat Printers, 1971), 87.

58. Moti Lal Gupta remarks that Rajasthani dialects form a distinctive group that are more different from Hindi than, for example, Punjabi. Under no circumstances should they be classified as dialects of western Hindi. "Rajasthan and Rajasthani: Switching over from Hindi," in *Perspectives on Ethnicity*, ed. Regina Holloman and Serghei A. Arutinov (The Hague: Mouton, 1978), 341.
59. For a discussion see Mukund Lath, "Folk and Classical Music: A Dichotomy That Does Not Quite Work in India," *Sangeet Natak* 88 (1988): 44–46.
60. R. K. Barz and Monika Thiel-Horstmann suggest that texts move across genres within a single performative context and myth can have folktale, genealogies, and songs woven in. Introduction to *Living Texts from India*, ed. R. K. Barz and M. Thiel-Horstmann (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989), 1.
61. Charlotte Vaudeville, *Myths, Saints, and Legends in Medieval India*, comp. and intro. Vasudha Dalmia (Delhi: Oxford University Press, 1996), 274–75.
62. Dusan Zbavitel, *Dictionary of Oriental Literature* (New Delhi: Vikas, 1975).
63. See Amaresh Datta for a review of the literature. "Ballad," in *Encyclopedia of Indian Literature*, ed. Amaresh Datta (New Delhi: Sahitya Akademi, 1987), 340–56.
64. For example, a variant from *Ghurcharī Mev Khān* that I once recorded was

    khudā bakas kā ghurcharī baiṭho hī pāyo
    baiṭho ho jā sūrmā āj main ek takan dekh āyo

    Ghurchari is substituted by *chatri* in the version of Asin Khan who told me, "*baiṭho ho*" should be "*kharo ho jā*." Abdul's response to this was "*tuk nā baiṭho*" ("it does not make sense").
65. Richard Burghart, "Itinerant Vaiṣṇavite Genealogists of the Ganges Basin," in *Flags of Fame*, 423–43.
66. Mikhail Bakhtin, "Epic and Novel," in *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, ed. M. Holquist (Austin: University of Texas, 1981), 35. Tambiah suggests that ritual performances of oral traditions move the present to the ideal or mythical past. Stanley J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge Studies in Social Anthropology, no. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). There is also a reverse move, however, to bring the past into the present.
67. Marcel Proust, *Remembrance of Things Past*, English trans. of *A la recherche du temps perdu* by C. K. Scott Moncrieff and Terence Kilmartin (New York: Vintage Books, 1982).
68. Kenneth Koch, *One Train* (Great Britain: Corcanet Press, 1994), 4.
69. See, for example, Brenda Beck's study of a Tamil folk epic, *The Three Twins: The Telling of a South Indian Folk Epic* (Bloomington: Indiana University Press, 1982).

Chapter 3

1. Brajadulal Chattopadhyaya is a representative example in his assertion that between the third and fourth and the sixth to tenth centuries monarchy became the "norm" of polity. *The Making of Early Medieval India,* 19. But as Stein points out both monarchies and communities continued to form the basis of state regimes in the Gupta period. Indeed, Chattopadhyaya's own work shows that the rise of royal lineages among Rajputs continued until the ninth century. States emerged from previous clan/communal formations, as in the case of Rajputs and Orissan rajas, or when imperial states emerged from local chiefdoms that were not eliminated but were incorporated into the state, as in the case of the Cholas. The simultaneity of community and state (as also their mutual hostility) dominated Indian politics until the eighteenth century. Stein, *A History of India,* 22–23.
2. Richard Fox, introduction to *Realm and Region in Traditional India,* ed. Richard Fox (Delhi: Vikas, 1977), ix–xxv; and Susanne Rudolph, "Presidential Address: State Formation in Asia—Prolegomenon to a Comparative Study," *Journal of Asian Studies* 46 (1987): 731–46.
3. Stein, *A History of India,* 19–20.
4. In view of the Jats' rejection of monarchy, they were actually called *arāshṭra,* or kingless. A. H. Bingley, *Sikhs: The Origin, History, Religion, Customs, Fairs, and Festivals* (New Delhi: Sumit Publications, 1984 [1910]), 4. For accounts of regional political systems such as those of the Jats, Ahirs, and Rashtrakutas, see Girish Chandra Dwivedi, *The Jats: Their Role in the Mughal Empire* (New Delhi: Arnold Publishers, 1989); Mahesh Chandra Pradhan, *The Political System of the Jats of Northern India* (London: Oxford University Press, 1966); Nonica Dutta, *Forming an Identity: A Social History of the Jats* (Delhi: Oxford University Press, 1999); A. H. Bingley, *History, Caste, and Culture of Jats and Gujars* (New Delhi: Ess Ess Publications, 1978 [1899]); M. S. A. Rao, "Rewari Kingdom and the Mughal Empire," in *Realm and Region in Traditional India,* 79–89; Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).
5. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People* (London: Oxford University Press, 1940).
6. Pierre Clastres attacks the ethnocentrism of Western philosophy and anthropology, which sees the state as the destiny of all society and as the presupposition of civilization itself. It makes possible the good life, so we learned from Greek theorists. Clastres asserts that the state institutionalizes domination and introduces the hierarchy of classes. *Society against the State: Essays in Political Anthropology,* trans Robert Hurley (Oxford: Basil Blackwell, 1977).

7. Romila Thapar, *From Lineage to State* (Delhi: Oxford University Press, 1990).
8. Claude Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, trans. from the French by John and Doreen Weightman (London: Jonathan Cape, 1970).
9. This version of the *Pālon kī Bansābalī* was recorded from Abdul Mirasi of village Maujpur, tehsil Laxmangarh, Alwar, on 29 Sept. 1989.
10. See, for instance, Romila Thapar's work on puranic genealogies of ancient India in "Genealogies as a Source of History," *Indian Historical Review* 2 (1976): 259–28; Maureen Patterson's description of family histories in her "Chittpavan Brahmin Family Histories: Sources for a Study of Social Structure and Social Change," in *Structure and Change in Indian Society*, ed. Milton Singer and Bernard S. Cohn (Chicago: Aldine, 1968), 396–411; Veena Das's analysis of caste puranas in Gujarat, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual* (New Delhi: Oxford University Press, 1977); Ravindra K. Jain's account of the relationship between genealogies and the traditional history of the Bundela ruling groups in, "Bundela Genealogy and Legends: The Past of an Indigenous Ruling Group in Central India," in *Studies in Social Anthropology*, ed. John Beattie and R. G. Lienhardt (Oxford: Clarendon Press), chap. 3; A. M. Shah and R. G. Shroff's examination of the role of the Vahavancha Barots in castes, clans, and lineages in Gujarat in their "Vahavanca Barots of Gujarat: A case of genealogists and mythographers," in *Traditional India: Structure and Change*, ed. Milton Singer (Jaipur: Rawat, 1975 [1958]), 40–70.
11. J. A. Barnes, "Genealogies," in *The Craft of Social Anthropology*, ed. A. L. Epstein (Delhi: Hindustan, 1978), 101.
12. The vansh or kul (clan) is the largest kinship unit within the Rajput *jāti* said to derive from the sun, moon, and fire. Norman P. Ziegler "Some Notes on Rajput Loyalties during the Mughal Period," in *Kingship and Authority in South Asia*, 215–51. The Jadav and Tumar are lunar kuls; the Chauhans, a fire kul; while the solar kul includes the Rathors of Marwar and the Kacchavahas of Jaipur.
13. Interview, Abdul, Maujpur, 26 May 1987.
14. *dairhwāl yā baṇs maiṇ jabrā rattāvat bālot*
    haiṇ lāḍhāvat chattrī jinko bāghorā bargot
15. *saras kalesā bans kī chatar pāl rāṭhoṛ*
    kursī nāmo bār pāl ko kaṅvar khāṅ likh biṭhāyo joṛ
    bāvan bārah pāl ko liyo māyno chān
    terahvon pālan pai pallākṛo hai mero pāhaṭ pe nirbān
16. Romila Thapar, *Cultural Transaction and Early India: Tradition and Patronage* (Delhi: Oxford University Press, 1987), 9; Surajit Sinha, "State Formation and

Rajput Myth in Tribal Central India," reprint no. 3, *Proceedings on Comparative Studies on South Asia of Duke University*, n.d.

17. Pamela Price, *Kingship and Political Practice in Colonial India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 19–25.
18. Aditya Malik, "Avatāra, Avenger, and King: Narrative Themes in the Rajasthanī Oral Epic of Devnārāyaṇ," in *Flags of Fame*, 239–67.
19. Susan Wadley points out that *Ḍholā* challenges Rajput status, even mocking the Rajput king, who is described as reluctant to fight. Personal conversation, Jaipur, 16 Oct. 1998.
20. Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India* (Delhi, Oxford University Press, 1999), chap. 5.
21. Among Rajputs the layers comprise the jati, vansh, kul, shakh (branch), *khanp* (twig), and *nak* (twig tip). The last two have a relatively lower role in the formation of contemporary Rajput identity. A shakh is founded when the group breaks away from the kul, relocates and gains military and political power. Each is derived from a heroic ancestor. Intra-kul marriages are allowed if kul members belonged to different gotras (hazily defined as a group of people who claim spiritual descent from a preceptor or common Vedic sage). See Lindsey Harlan, *Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives* (Berkeley: University of California Press, 1992), 25–30.
22. I. S. Marwah, "Tabligh Movement among the Meos of Mewat," in *Social Movements of India*, vol. 2, ed. M. S. A. Rao (Delhi: Manohar, 1979), 83.
23. Marwah, "Tabligh Movement among the Meos of Mewat," 83.
24. Paul Hershman, *Punjabi Kinship and Marriage*, ed. Hilary Standing (Delhi: Hindustan Publishing Corporation, 1981), 174–75.
25. The mahajanapadas, or "great community," characterized by collegiate forms of governance flourished in the pre-Mauryan period. Models of nonmonarchical governance go back to institutions from the later vedic period called sabha and samiti. The epics, on the whole, represent the precedence of monarchy over the rule by lineages.
26. Dwivedi, *The Jats*, 14.
27. Aggarwal, *Caste, Religion, and Power*, 25.
28. Skaria, *Hybrid Histories*, 81.
29. Louis Dumont, "The Conception of Kingship in Ancient India," *CIS* 6 (1962): 48–77.
30. Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominance Caste in a North Indian Village* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 268n, 19, 212.
31. Skaria, *Hybrid Histories*, 145.
32. S. L. Sharma, "Religion and Ethnic Tradition among the Meos," 150.

33. Skaria, *Hybrid Histories,* 145. Shulman points out that the celebration of raids and other activities of bandits have close affinities to kingship. Shulman, "Bandits and Other Heroes," in *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry,* 365–66.
34. *Chirāg i Baghorā: Alvar rājya kaulānī kile kī laṛāī* (Alwar: Ram Shyam Pri - 'er, 1997).
35. *Punjab DG, Gurgaon District, 1910,* vol. 4A, 24–26.
36. On this theme see Thomas R. Trautmann, *Dravidian Kinship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 357–58; Velcheru Narayana Rao, David Shulman, and Sanjay Subrahmanyam, *Symbols of Substance: Court and State in Nāyaka Period Tamilnadu* (Delhi: Oxford University Press, 1992), 262.
37. Aggarwal, *Caste, Religion, and Power.* Erin Moore describes the effectiveness of the traditional panchayat compared to that of the modern *nyāya* panchayat. She contrasts the consensual system of justice of the former with the adversarial system of the American legal system, which through the process of hearing tends to escalate and accentuate conflict. *Conflict and Compromise: Justice in an Indian Village* (Berkeley, Calif.: Center for South and Southeast Asia Studies, 1985), 26. The availability of local juridical procedures and punitive measures often forestalled the entry of the police.
38. Mumtaz Khan, "Tracing Meo Settlement Through Oral History," draft paper and oral communication, 27 Sept. 1994.
39. In Bharatpur, for instance, at the turn of the nineteenth century, the Gopalgarh tehsil had 66.5 Duhlot villages and 26.5 Pahat villages; in Pahari tehsil the Daimrot had 32, the Chiraklot 14, and the Bargujar 6 villages respectively. In Kaman the Pahat had 15, the Baliana 11, the Nai 7, and the Kamaliya 7 villages. Eleven Pahat villages were located in the Dig tehsil. *ARCB,* 26. In Gurgaon, Doha in Firozpur is a Duhlot and Ladhavat area, and Doha along with Ghata Shamsabad a Daimrot tract. The Dhaingal pal is concentrated in northern Nuh, whereas the Dairhval are toward the south and the Chiraklot toward the southeast of Nuh, in Punhana. *Punjab DG,* vol. 4A, 26.
40. Eric Stokes, *The Peasant Armed: The Indian Rebellion of 1857,* ed. C. A. Bayly (Oxford: Clarendon Press, 1986), 131–32.
41. Aggarwal, *Caste, Religion, and Power,* 25. According to a Pakistani Meo called Rao Imrit Khan Khusab Sargodha (his *Tarikh-i Mev* was published in Pakistan in 1974), it was Balban who got Kakurana to divide them into pals when, even after repeated attacks on Mewat in 1248, 1252, and1258, he could not suppress them. Svaleh Khan (Bivan) maintains that the division into pals took place between 1388 and 1400 during the period of the rise of Bahadur Nahar. For a discussion, see Siddiq Ahmad Meo's article in, *Chirāgh-i-Mewāt,* 5 Sept. 2000.
2. Skaria makes the point that unlike the Marathas the British understood sover-

eignty as exclusive. They limited Gaekwadi Maratha rights in the coshared villages, created a fixed boundary between Dangs and Baroda, excluding Baroda officials from the Dangs. The overlapping rights of the Gaekwad and Dangi chiefs were reconstituted as part of two territories, bounded and exclusive of each other. Thus frontiers became substituted by mapped boundaries. The forest polity stood clearly marginalized under colonialism. Skaria, *Hybrid Histories*, chap 11. See also Wink, *Land and Sovereignty in India;* Stewart Gordon, *Marathas, Marauders, and State Formation in Eighteenth-Century India* (Delhi: Oxford University Press, 1994); and Gordon, *The Marathas, 1600–1818, The New Cambridge History of India* 2.3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

43. Eric Stokes, *The Peasant and the Raj: Studies in Agrarian Society and Peasant Rebellion in Colonial India* (Delhi: Vikas, 1978), 44.
44. *Punjab DG,* 140, 155, 173–74.
45. *Punjab DG,* vol. 4A, 25.
46. David D. Shulman, "On South Indian Bandits and Kings," *IESHR* 17 (1980): 283–306.
47. Pamela Price, "Revolution and Rank in Tamil Nationalism," *Journal of Asian Studies* 55 (1996): 359–83.
48. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali.*
49. Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990).
50. Paul Hershman writes that before 1947 even the Jats had Mirasis who went to Pakistan. *Punjabi Kinship and Marriage,* 26.
51. According to Kautilya the kingdom consisted of seven natural elements including the *svāmī* (master/ruler), *amātya* (royal household from which is appointed the ruling class), *janapada* (country/*janah* or people), *durga* (fortified town), *kośa* (treasury), *daṇḍa* (legitimate force), and *mitrānī prakṛtayah* (ally/friend). *Arthaśastra,* trans. R. Shama Shastry (Mysore: Mysore Printing and Publishing House, 1967). Versions of Marxist structuralism do recognize the importance of the ideological state apparatus.
52. Romila Thapar describes the *dāna-stuti* hymns composed in favor of patrons (often clan chiefs) following cattle raids. In return the bard was lavishly gifted with cattle, gold, slave-girls, and so on. The stuti itself reiterated his right to be raja. The *praśastis,* or eulogies, that subsumed genealogies were important as claims to kingly status. *Cultural Transaction and Early India,* 26. Chattopadhyaya shows how early Rajput state formation emphasized genealogies and it was only a later stage that saw the emergence of several subclans. Jonas Kristjansson points out the relation of kingship to sagas of kings in *Icelandic Sagas and Manuscripts* (Reykjavik: Saga Publishing House, 1970).

Chapter 4

1. Ziya' al-Din Barani,"Tarikh-i Firoz Shahi," ED, vol. 3, 93–268.
2. Henry Louis Gates, "Critical Fanonism," *Critical Inquiry* 17 (1991): 457–71. Spivak herself disclaims this criticism. Personal conversation, Jaipur, Jan. 2001. But her writing validates Gates's critique.
3. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen and Unwin, 1930); Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven and London: Yale University Press, 1963); Karl Marx and Frederick Engels, *On Colonialism* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1959).
4. See Edward Said's various writings such as *Orientalism* (London: Routledge Kegan and Paul, 1985 [1978]), and "Orientalism Reconsidered," *Race and Class* 27 (1985): 1–15.
5. Ortner points out that Spivak's own agency is that of trying to articulate the perspective of Bhuvaneswari who had committed suicide without sharing with anyone the moral dilemma she was caught in. Sherry B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal," *Comparative Studies in Society and History* 37 (1995): 173–93.
6. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).
7. Wolseley Haig, *The Cambridge History of India*, vol. 3, *Turks and Afghans* (Delhi: S. Chand, 1965), 233, emphasis added.
8. Robin George Collingwood's classical formulation viewed history as a science "to study events inferentially, arguing to them from something else which is accessible to our observation, and which the historian calls 'evidence' for the events in which he is interested." *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1993 [1946]), 251–52.
9. See Roland Barthes, "The Discourse of History," in *Rhetoric and History: Comparative Criticism Yearbook*, ed. Elinor Shaffer (Cambridge: Cambridge University Press), 7, 18. Barthes criticizes the "realism" of narrative. "Introduction to the Structural Analysis of Narrative," in *A Barthes Reader*, ed. Susan Sontag (London: Jonathan Cape, 1982), 251–95. Structuralists such as Levi-Strauss suggest that "historical knowledge" is hardly distinguishable from the mythic lore of "savage" communities; see his *Savage Mind*, chap. 9.

). Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973). A similar argument is made by Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990), and Ronald H. Carpenter, *History as Rhetoric: Style, Narrative, and Persuasion* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1995).

11. Michel de Certeau, *The Writing of History*, trans Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988), 44–45.
12. Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, chap. 4. Ricoueur points out history's refiguration of time through its invention and use of reflective instruments such as the calendar, the succession of generations, and the recourse to archives, documents, and traces. These play a role as connectors between lived time and universal time. The calendar bridges lived and universal time and also invents a third form of time, which is mythic time. Myth suggests the idea of a great time that envelops all reality. Ricoeur maintains that the calendar consists of three features including a founding event that launches the era (birth of Christ, Buddha, etc.) as the axial moment that is responsible for dating other events — a point zero that brings together the physical and the cosmological; a bidirectionality or the possibility of traversing time in two directions; and the measurement of physical time on the basis of astronomical phenomenon. The calendar "cosmologizes lived time and humanizes cosmic time" and so contributes to reinscribing the time of narrative into the time of the world (109). Ricoeur argues that history has a fiction-effect that is augmented by various rhetorical strategies. An implicit pact of reading is established between the narrative voice and the implied reader. As a result the reader lowers his guard, suspends mistrust, and emanates confidence. According to Ricoeur, "what 'might have been'. . . includes both the potentialities of the 'real' past and the 'unreal' possibilities of pure fiction" (14), such that the past (what might have been) is a combination of both fact and possibility.
13. Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, chap. 10.
14. On Collingsworth, see n. 8 above; Bernard Cohn, "Notes on the Study o Indian Society and Cultures," in *Structure and Change in Indian Society*, 6–11
15. Ronald Inden reviews European writing on India in his "Orientalist Construc tions of India," *Modem Asian Studies* 20 (1986): 401–46, and in *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).
16. Ranajit Guha, "Dominance without Hegemony and its Historiography," ir *Subaltem Studies*, vol. 6, 283–84.
17. See André Wink for a critique of the periodization of Indian history and the notion of "Indian feudalism." *Al-Hind*, vol. 1, 220–25.
18. H. H. Dodwell, ed. *The Cambridge History of India*, vol. 6, *The Indian Empire* (Delhi: S. Chand, 1970); James Mill, *The History of British India*, vol. 2 (London: Piper Stemphenson and Spence, 1820); see also ED, vol. 1, xix.
19. Examples of such works are Upendra Nath Day, *Some Aspects of Medieva Indian History* (New Delhi: Kumar Brothers, 1971); Peter Hardy, *Historians o Medieval India: Studies in Indo-Muslim Historical Writing* (Cambridge: Cam

bridge University Press, 1960); A. K. Warder, *An Introduction to Indian Historiography* (Bombay: Popular Prakashan, 1972); and Ishwari Prasad and S. K. Subedar, *Hindu Muslim Problems* (Allahabad: Chugh Publications, 1974).

20. Peter Hardy, "Some Studies in Pre-Mughal Muslim Historiography," in *Historians of India, Pakistan, and Ceylon*, ed. C. H. Philips (London: Oxford University Press, 1961), 115, 119; Francis Robinson, "Islam and Muslim Separatism: A Historiographical Debate," in *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, ed. Mushirul Hasan (Delhi: Manohar, 1985), 356.

'1. The purpose of history was didactic as it indicated a moral lesson, comments Jagadish Narayan Sarkar. "Personal History of Some Medieval Historians and Their Writings," in *Historians of Medieval India*, ed. Mohibbul Hasan (Meerut: Meenakshi Prakashan, 1968), 198–208.

2. Harbans Mukhia, *Historians and Historiography during the Reign of Akbar* (New Delhi: Vikas, 1976); and "Court Chronicles par Excellence," *Book Review* 14 (July–Aug. 1990): 10–11. This was with the exception of Abul Faz'l who, Mukhia points out, represents a radical break as he does not use mythico-religious chronicles or follow the tradition of praising Allah, the Prophet, caliphs, then sultans up to the current one. Instead he traces the descent of Akbar from Adam through a secular lineage, that of the rulers of Central Asia. This is possibly because his intellectual genealogy is that of the Mongol tradition of historiography. Harbans Mukhia, *Perspectives on Medieval History* (New Delhi: Vikas, 1993). Irfan Habib maintains that Abul Faz'l's vision is no longer of the court chronicles, as he uses diverse sources. Foreword to *Tarikh-i-Akbari* by Muhammad Arif Qandhari, annot., trans., and introd. Tasneen Ahmad (Delhi: Pragati Publications, 1993). Nonetheless, Abul Faz'l's history is even more closely identified with the state as he views Akbar as the climax of history.

. Raymond Aron, "Thucydide et le récit historique," *Theory and History* 1, no. 2 (1960), reprinted in *Dimensions de la conscience historique* (Paris: Plon, 1961), 147–97. Muhammad Hasan and Afsar Umar Salim Khan, *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (Allahabad: Kitab Mahal, 1961), 125; see the discussion in Iqtidar H. Siddiqui, *Perso-Arabic Sources of Information on Life and Conditions in the Sultanate of Delhi* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1992), 162.

. *TNR*, 829. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, 8.

. Minhaj-us Siraj Juzjani, *TN*, 63–67; "Tabakat-i Nasiri," ED, vol. 2, 259–383; *TNR*.

. Hardy, "Some Studies in Pre-Mughal Muslim Historiography," 118.

. *TN*, 79–80.

Prostrating before the sultan is considered to be anti-Islamic and condemned

by sections of the ulama. But the practice, derived from Persian imperial traditions, was continued by the first four Khalifas and the Turkish sultans in India.

29. The Shamsi slaves later became khans. The possibilities of mobility for slaves among the Ghaznavides, Ghurids, and Delhi sultans suggests the far greater openness of early Islamic societies. Hermann Kulke and Dietmar Rothermund, *A History of India* (London: Routledge, 1990), 166.
30. This indicates an inversion of the Hindu classification of *dev* (deity) and *asura*. In the early Vedic period, Persian and Indian deities were common until later conflicts arose and the Indian *dev* became the Persian term for devilish.
31. See C. A. Storey, *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*, vol. 1 (London: Royal Asiatic Society, 1970), 507. Ziya'-al-Din Barani, *Tarīkh-i Fīrūz Shāhī*, ed. Saiyid Ahmad Khan (Calcutta: Bibliotheca Indica, 1860–62); Tarikh-i Firoz Shahi, ED, vol. 3, 93–268.
32. Preface to Nizam al-Din Ahmad, *Tabaqat-i-Akbari*, 3 vols., trans. Brajendranath De, ed. Baini Prasad (Delhi: Low Price Publications, 1990 [1927–39]), xxvi.
33. Hardy, "Some Studies in Pre-Mughal Muslim Historiography," 116.
34. ED, vol. 3, 95. Mukhia contests Barani's eulogistic attitude vis-à-vis Balban, pointing out that the only ruler Barani genuinely admires is Ghiyas al-Din Tughlaq and also to an extent Ala al-Din Khilji, though he is severely critical of him too. Personal communication, Sept. 2001.
35. Mukhia, *Historians and Historiography during the Reign of Akbar*, chaps. 1, 3.
36. This discussion is based on *TFS*, vol. 1, 65–68.
37. The Persian term *rāhzan* is the equivalent of the Arabic *kate-tarīk*, that is, cutting across the path.
38. Stripping women, as the English translation goes, is pushing the word *barhana* to an extreme. It could also mean taking jewelry or an item of clothing. The Hauz Shams, a major water reservoir named after Iltutmish, was built in 1229–30 and covered a thousand acres of land.
39. Bada'uni refers to Firishta's description of the Kaitharis as "notorious robbers and brigands," *MT*, 29, 185n.
40. This account is largely based on *TF*. See also "Tarikh-i Farishta," ED, vol. 6, 207–36, and Mohammad Kasim Ferishta, *Tarikh-i Ferishta: History of the Rise of the Mahommedan Power in India till the Year* A.D. 1612, 3 vols., trans. John Briggs (Calcutta: R. Cambray, Indian ed., 1908).
41. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive English-Persian Dictionary* (London: Routledge and K. Paul, 1982), 1168.
42. This section is based on *TF*, vol. 1, 127–28, 134–35. Compare with Ferishta, *Tarikh i Ferishta*, trans. Briggs, vol. 1, 249, 238, 244–45, 255–56.
43. André Wink argues that the sultanate of Delhi accomplished the merger of two types of society, sedentary and nomadic. *Al-Hind*, vol. 2.
44. Preface to Nizam al-Din Ahmad's *Tabaqat-i-Akbari*.

45. 'Abd al-Qadir ibn Muluk Shah Bada'uni, *Muntākhab al-Tawārīkh*, vol. 1, trans. and ed. G. S. A. Ranking (Delhi: Renaissance Publishing House, 1986), 129, 185, 134.
46. Hardy, "Some Studies in Pre-Mughal Muslim Historiography," 120.
47. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Uttar Taimūr kālīn Bhārat* (Hindi), vol. 1, *History of the Post-Timur Sultans of Delhi*, pt. 1, 1399–1526 (Aligarh Muslim University: Department of History, 1958); See *TMS*, 160, 179, 192. Yahya bin Ahmad, "Tarikh-i Mubarak Shahi," ED, vol. 4, 6.
48. See preface to Nizam al-Din Ahmad, *Tabaqat-i Akbari*; also ED, vol. 2, 6.
49. *TA*, vol. 1, 256; *TMS*, 137–39.
50. *TA*, 260. A *nazar* gift of a pair of white parrots had also been sent to Timur. *Arzang Tijara*, 3.
51. Yahya bin Ahmad, "Tarikh-i Mubarak Shahi," ED, vol. 4, 27, 53–58.
52. This discussion is based on *TMS*, 179, 191–92.
53. *MT*, vol. 1, 365, 375, 381. Khizr Khan also had to suppress "rebellions" all through the Doab, in Kol, Etawa, and Gwalior. See *TMS*, 192.
54. Ferishta, Briggs trans., vol. 1, 512.
55. See also *MT*, vol. 1, 385; and ED, vol. 4, 61–65. The *TA* modifies the version somewhat: "laid waste and depopulated their country."
56. Tortured, according to Farishta, *TF*, 300; *TMS*, 211–12; *TA*, 279.
57. *TA*, vol. 1, 279–80; *TMS*, 212.
58. *TMS*, 227.
59. Mohammad Habib and Kaliq Ahmad Nizami, *Comprehensive History of India*, vol. 5, *The Delhi Sultanat* (New Delhi: People's Publishing House, 1987), 259, 628, 636.
60. For details see preface to Nizam al-Din Ahmad, *Tabaqat-i-Akbari*.
61. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 7.
62. *TA*, vol. 1, 296, 303; Firishta, vol. 1, Briggs trans., 553. According to Ahmad Yadgar eleven parganas were wrested. *Tārīkh-i Shāhī* or *Tārīkh-i Salātīn-i Afāghinā* (Persian); or *A History of the Sultans of Delhi from the Time of Bahlul Ludi* (A.H. 855–94) to the Entry of Emperor Akbar into Delhi in A.H. 964, ed. M. Hidayat Hosain (Calcutta: Bibliotheca Indica, 1939), 11.
63. During Lodi rule several anecdotes were prevalent regarding thieving by the Mewatis. Personal conversation, Iqtīdar H. Siddiqui; Aligarh, 5 Oct. 1997. Interestingly, despite this, Mewatis were widely employed as foot soldiers, servants, and lifeguards under Sikandar Lodi. According to Mushtaqi's work of the Afghan period (compiled in 1572), there was no noble in Agra, the site of Sikandar's capital, who did not employ Mewatis. Shaikh Rizqullah Mushtaqui, *Waqi'at-e-Mushtāqui*, trans. and ed. Iqtidar H. Siddiqui (New Delhi: ICHR; Northern Book Center, 1993).

64. Babar, *Tuzak-i Bābarī*, ED, vol. 4, 241.
65. Babar, *Tuzak-i Bābarī*, ED, vol. 4, 263.
66. This account is based on Zahiru'd-din Muhammad Babur, *Babur-Nama*, vol. 1, trans. from Turki by A. S. Beveridge (reprint ed., Delhi: Oriental Books, 1970), 577–78. Jagdish Singh Gehlot, *Rajputānā kā itihās: Jaypur vā Alwar rājyon kā itihāsa* (Hindi) (Jodhpur: Jodhpur Sahitya Mandir, 1966), 239. Babar, ED, vol. 4, 273.
67. *Tarikh-i Salatin-i-Afaghina*, ED, vol. 5, 35–37.
68. According to the *Babur-Nama* he fled after being wounded by an arrow, leaving behind his army.
69. *Akbar Nama*, trans. H. Beveridge (Bibliotheca India; reprint ed., Delhi: Rare Books, 1972).
70. Hakim Ajmal Khan's preface to Abdul Shakur's *Tarīkh Mev Chatrī*.
71. Mushtaqui, *Wāqi'at-e-Mushtāqui*, 164n.

Chapter 5

1. *The Shah Jahannama of 'Inayat Khan, An Abridged History of the Mughal Emperor Shah Jahan*, compiled by his royal librarian, trans. A. R. Fuller, ed. W. E. Begley and Z. A. Desai (Delhi: Oxford University Press, 1990), 151. Yamin ud daula and Quli Khan were major nobles who held control over governance during the reign of Nur Jahan. Shaikh Farid Bhakkari, *Dhakhirat al-Khavanin*, or *Biographical Dictionary of Mughal Nobles* (Persian), vol. 2, ed. Syed Moinul Haq (Karachi: Pakistan Historical Society, 1961), 32–46, 397.
2. *The Shah Jahannama*, 148.
3. Farman no. 76, 16 July 1650. A nishan of Begum Sahiba Jahanara to Jai Singh later appreciates his service in expelling the mischievous elements from Kaman-Pahari and populating them with Rajputs, 24 Rajab 1060 AH/23 July 1650. S. A. I. Tirmizi, *Mughal Documents*, A.D. 1628–1659 (Delhi: Manohar, 1995), 97.
4. Farman no. 77, 28 Sept. 1650. See Nurul Hasan, "Further Light on Zamindars Under the Mughals–A Case Study of (Mirza) Raja Jai Singh Under Shah Jehan," *Indian History Congress Proceedings* 39 (1978): 498.
5. Irfan Habib, "Jatts of Punjab and Sind," 92–103; Chetan Singh, *Region and Empire: Panjab in the Seventeenth Century* (Delhi: Oxford University Press, 1991).
6. The Agra Suba included Alwar with an area of 2,777 square miles that paid a revenue of 39,832,204 dams; Tijara with 633 square miles that paid 17,700,460.5 dams; Sahar with 997 square miles that paid 5,917,569 dams; and Narnaul with 16 mahals that paid 50,046,703 dams. The Rewari Sarkar of the Delhi Suba consisted of 12 mahals and paid 739,268 dams. Abu'l-fazl 'Allami,

ā'īn-i- Akbarī, vol. 2, trans. Col. H. S. Jarrett and H. Blochmann, ed. Jadunath Sarar and D. C. Phillott (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978).

7. Tariq Ahmad, "A Note or the Interpretation of Medieval Historiography," in *Bias in Indian Historiography*, ed. Deva Huti (Delhi: D. K. Publications, 1980), 247–50.
8. Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India, 1556–1707* (New York: Asia Pub. House, 1963), 257.
9. John F. Richards mentions that the assessed revenue demand in the five provinces of the Gangetic plain doubled over 100 years from 1,784 million to 3,584 million dams. The total state demand grew from 5,864.6 million dams in the last years of Akbar's rule to 13,339.9 million dams in 1709. Richards, *The Mughal Empire, The New Cambridge History of India*, 1.5 (1993), 186, 188.
10. Habib, *Agrarian System of Mughal India*, 212, 319. The revenue rates also took into account variables such as the caste status of the peasantry, the specific crop, nature of the soil, market prices, and so on.
11. Richards, *The Mughal Empire*, chap. 9.
12. H. K. Naqvi, *Urbanization and Urban Centres Under the Great Mughals* (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1971), 160–86.
13. Douglas E. Streusand, *The Formation of the Mughal Empire*, (Delhi: Oxford University Press, 1989), 71.
14. Muzaffar Alam, "Aspects of Agrarian Uprisings in North India in the Early Eighteenth Century," in *Situating Indian History*, ed. S. Bhattacharya and R. Thapar (Delhi: Oxford University Press, 1986), 146–70; also his *Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707–1748* (Delhi: Oxford University Press, 1986).
15. R. P. Rana, "Agrarian Revolts in Northern India during the Late 17th and Early 18th Century," *IESHR* 18 (1981), 158; John F. Richards and V. N. Rao, "Banditry in Mughal India: Historical and Folk Perceptions," *IESHR* 17 (1980): 95–120; Gautam Bhadra, "Two Frontier Uprisings in Mughal India," in *Subaltern Studies*, vol. 2, 43–59.
16. See Rana, "Agrarian Revolts," 307.
17. See Farman R.Y. 4 of Shah Jahan/1631, according to which Jai Singh was given a *sawār* rank of 4600 and 5 crore 2 lakh dams in *inām* (gift of revenue-free land); Satish Chandra, *Mughal Religious Policies: The Rajputs and the Deccan* (Delhi: Vikas, 1993), 105n.
18. Kaman (a jagir of 2 million dams) and three other parganas had been given to Jai Singh in recognition of his services against the Jats and Mewatis. Bhangarh was obtained with a revenue grant of Rs. 58,350; Naraina and Alwar with a revenue of Rs. 80,413. The Amber ruler was further promised Khori and Mathura if he suppressed the Jats. Vakil report 140/130, 24 Ramazan 1099 H./13 July 1688. Later he also obtained a jagir worth 15,000,000 dams in pargana

Toda Bhim according to vakil report 251/369, 28 Shaban 1102 H./17 May 1691. See also H. C. Tikkiwal, *Jaipur and the Later Mughals* (Jaipur: Hema Printers, 1975), 52.

19. These were held till 1678 when the mansab was reduced.
20. The faujdar was the imperial representative in the district. He was to maintain law and order; control the army; supervise police stations; guard frontiers; suppress rebellions, crime, and robber gangs; demolish illegal forts; and protect merchants. The amil was the second most important official after the faujdar. He was in charge of revenue assessment and collection and had considerable executive and punitive powers for punishing robbers and refractory and dishonest peasants. The faujdar was also to assist the amil in collecting revenue from rebellious and defaulting peasants. As in the later colonial system, the key officials were the amil, the qanungo, and the chaudhari. A large number of other officials, clerks, and gumashtas (agents) helped the amil. The discharge of the revenue function also required a thanedar (official in charge of a police post), patel (headman), and patwari (accountant).
21. In 1702 the ruler obtained the *zamīndārī* of parganas such as Jalalpur, Bharkol, Khilohra, Maujpur, and Vadhera.
22. The state emphasized *saguṇa bhakti*, or worship of an embodied deity. The subsequent correspondence of the Jaipur State invariably begins with the invocation to Rama ("Shri Ramji") or Krishna ("Shri Gopalji"). This shift parallels the creation of Braj and the growing importance of merchants.
23. The arhsattas of Ghazi ka thana indicate the extent of land grants to Rajput clans such as the Chauhans.
24. The son of a Meo chief states, "*ham dinnūṅ turaṇg kudāvte khāte sakkar ghīv*" (All day we galloped on horses, eating sugar and ghee).
25. James Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, 2 vols. (Delhi: M. N. Publishers, 1983).
26. Gupta, *Agrarian System of Eastern Rajasthan*, 180–81.
27. I use the term "zamindar" with respect to the Meos following Nurul Hasan's third category of primary zamindars as distinct from autonomous chiefs (such as the Kacchavaha) and intermediate zamindars (such as the Jats). See "Further Light on Zamindars Under the Mughals," 497–502.
28. *Chihī* to the amil, pargana Khohri, Asadh Vadi 4, Vikrami Samvat (henceforth VS) 1797/1740, Mahakma Khas.
29. Bhardwaj, "Socio-economic Conditions in the Mewat Region," 220–30.
30. Bhardwaj cites a large number of cases, ibid., 139–40, 220–30.
31. Studies of the agrarian economy of Mewat demonstrate that most of the area was under food grain cultivation. Cash crops such as cotton and mustard were grown only over approximately 10 percent of the area. Thirty-two *kharīf*, or spring, and twenty-four *rabī*, or winter, crops were cultivated, according to the

arhsattas. *Māl*, or tax, on the crops was the major source of revenue, according to *jamā'bandī* records. Revenue was paid in both cash and kind.

32. See Rana, "Agrarian Revolts," 290. Satish Chandra and Dilbagh Singh's study of the *yāddāshtī* documents highlights the differential rates that were applied to the lower and higher castes. Rajputs generally paid about 33 percent and brahmans 12 percent of the revenue rate. Minas, Gujars, Jats, Muslims, Chamars, Kolis, and others, on the other hand, paid up to 76 percent. "Structure and Stratification in the Village Society of Eastern Rajasthan," *Indian History Congress Proceedings* 33 (1972): 196–203.
33. Dilbagh Singh, "Caste and Structure of Village Society in Eastern Rajasthan during the Eighteenth Century," *Indian Historical Review* 2 (1976): 299–311.
34. Gupta's work on the arhsattas highlights the strain on the peasantry that had to pay 44 percent of the produce and an additional tenth directly or indirectly. Gupta, *Agrarian System of Eastern Rajasthan*, 148.
35. Famines occurred in 1630–32, 1660–63, 1694–98, 1717–18, leading to a tremendous disruption of agricultural produce. Habib, *The Agrarian System of Mughal India*, 319, 332–34, 342–46; also his *Atlas of Mughal India*. Bhardwaj, "Socio-economic Conditions in the Mewat Region," 40–41, 103.
36. Madhavi Bajekal's study of the amil's correspondence shows that cultivators were assaulted and dispossessed of land, and constantly complained that jagirdars arbitrarily increased the rate of revenue in violation of conventional dastur rules. "Rural Disputes in Eastern Rajasthan in the Eighteenth Century," M. Phil thesis, Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, 1980.
37. Bhardwaj, "Socio-economic Conditions in the Mewat Region," 190, 231.
38. Chitthi to the amil, Asadh Vadi 8, VS 1722/1665.
39. Gupta writes, "[A] large number of *chitthīs* testify to forcible occupation of the villages, oppression and terror by the *bhomīas*, which enhanced the misery of the peasantry." *Agrarian System of Eastern Rajasthan*, 138.
40. Bhardwaj, "Socio-economic Conditions in the Mewat Region," 103–8.
41. The petitions written by amils and faujdars (chitthis and *'arzīs*) articulate either the complaints of officials or of the people regarding the violation of their land rights. Besides the *'arzdāsht* and *akhbārat*, the vakil reports from persons who were virtual ambassadors at the Mughal court and send accounts addressed to the rulers of Jaipur are also examined. The documents are from the Mahakma Khas, the historical section of the Jaipur Records at the Rajasthan State Archives, Bikaner.
42. Rao Banai Singh to Maharaja, arzdasht, 1133 H./1720.
43. Lal Mohammad to the Maharaja, arzdasht, 1131 H./1718.
44. Vakil report, Mangsir Vadi 9, VS 1769/1712.
45. The word "mufsid" means one who is mischievous, pernicious, corrupt, depraved, a destroyer, an author of evil and seditiousness. Steingass, *A Compre-*

hensive *English-Persian.Dictionary*, 1286. It occurs in the Koran frequently, for example, as in Sunah ii 219, "God knoweth the foul dealer *(mufsid)* from the fair dealer *(muṣlih)*." See *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

46. The raiyati and mawas contrast, J. C. Heesterman points out, is a classical Indian opposition between settled agriculture and the wastes/forests inhabited by the warrior and his war band. "*Mawāsi*" refers to "cattle" or "the life and practices of a *mawās* or leader of a horde of banditti." Heesterman's contrast is not altogether correct since raiding was as characteristic of peasant society as of transhumance or pastoral-nomadic social formation. Frequently agricultural cultivation and raiding were alternating activities dependent upon the agrarian cycle. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 169–70.
47. Megh Raj to Raja Ram Singh, vakil report, Ramazan 1103 H./13 May 1692.
48. Megh Raj to Raja Ram Singh, vakil report, 15 Ramazan 1105 H./30 April 1694.
49. Kesho Rai to Maharaja Ram Singh, vakil report, 16 Shawwal 1111 H./7 April 1699.
50. Mohammad Chain Sirchani to Maharaja Jai Singh refers to his own and Saiyyad Mubarak's appointment. Arzdasht, Jammadalawwal 1141 H./1709.
51. Baqir Khan to Maharaja, arzdasht, 1124 H./1712. Vakil Megh Raj refers, in particular, to the Mewatis complaints against the interference of Hathi Singh. Vakil report 1105 H./ 1693.
52. Arzdasht, Gobind Chand to Maharaja, 1123 H./1711.
53. Arzdasht, 1131 H./1718, and Jammadalawwal 1141 H./1709.
54. See Bhatnagar's *Life and Times of Sawai Jai Singh*, 175.
55. Gobind Chand and Mahar Chand to the Maharaja, arzdasht, n.d.
56. Govind Chand to Maharaja, arzdasht, 1133 H./1720. Nusrat Khan was faujdar of Sambhar and Didwana around the same period. Gupta, *Agrarian System of Eastern Rajasthān*, 13–14.
57. Rao Banai Singh to Maharaja, arzdasht, 1133 H./1720.
58. Arzdasht, VS 1750/1693. See also arhsattas of parganas Pindayan, Mojpur, Bharkol, Mandawar, and Naharkhoh, VS 1806/1749.
59. The vakil informs the maharaja that despite several requests from the writer, Kesho Rai, constant complaints have been received of the oppression suffered by the zamindars. A farman is issued for the maharaja to stop the oppression in Mewat. Vakil reports, 7 Rabiulawwal 1103 H./ 18 Nov. 1691 from Kesho Rai to Raja Ram Singh and 24 Muharram 1105 H./18 June 1693.
60. Arzdasht, Fagun Sudi 14, VS 1749/1692.
61. Vakil report, 24 Muharram 1105 H./18 June 1693.
62. Bhikari Das to Maharaja, arzdasht, 1120 H./1708.
63. Arzdasht no. 587/144, n.d.
64. Shyam Singh to Maharaja Jai Singh, arzdasht, 3 Kati Vadi, VS 1757/1700.

65. Gopal Das Rajawat to Maharaja, arzdasht, 7 Pausha Budi VS 1774/16 Dec. 1687.
66. Wazid (Byazid in other sources) Khan to Maharaja, arzdasht, 1133 H./1720.
67. Akbarabad is the old name for Agra. This was the Mughal capital until Shah Jahan shifted it to Shahjahanabad (Delhi) in 1638. The reference to both capitals indicates a compression of time and space.
68. *Adlī* refers to the Mughal emperor, the Badshah (in this case Shah Jahan) who ought to be both true and just.
69. Rajab Ali (a Saiyyad) is said to have been the sipahsalar, or commander, of the army in charge of the Badshah's treasure *(māl khazanā)*, which was being taken to Delhi. Possibly this is the name of the survivor who makes the complaint.
70. The "south" refers to the south of Delhi.
71. There is evidence that many Meos were co-opted into the imperial system. The *A'īn- i-Akbarī* informs that a thousand Meos (Mewras) worked as fine couriers in the imperial infantry and were also excellent spies. Some also worked as post carriers and messengers for the Amber rulers. See Bhardwaj, "Socio-economic Conditions in the Mewat Region," 16.
72. Khakla is a spring fodder crop derived from wheat or millet.
73. The description of the *kaband* comes from old myths where the corpse keeps moving even after it has been decapitated.
74. Ahlad Singh states, "fighting and killing we do daily, it is the work of Rajput clans" *(larṇo ghulṇo kaṭnon kāṭṇo ḍheḍhī hain ye rajpūtan kā kām)*.
75. Masand says:

āj mere takhat pos darbār galīchā gilal kachairī
asab kos asvār kuṇj bājat hā bhairī
daftar khān aur mudaftar khān jaise chār pahar hāiṇ rājā chahkai
algār umaṇg āhūñ pahar āj merī itnī gatī masaṇd kai

Today my court has stages
mattresses and carpets,
a treasury, horses with riders,
elephants and a horn that blows.
Rajas like Daftar Khan and Mudaftar Khan
are around me half the day.
Through the day my drums play
such is the status of Masand today.

5. Chitthi to the faujdar, Khori Pargana, VS 1784/1727.
7. In Rajputana a large number of battles and disputes have centered on the dhol, such as Bundi's conflict with Deogarh and Rao Jodha's with Bhikaji of Bikaner. In one account from the Patta Parwana Bahi (ledger) the Oswal right to the

dhol was challenged by the upwardly mobile Maheshwaris. The latter's newl acquired land control gave them a status that led them to question the Oswa right to the dhol that had symbolized their dominant social status and contrc of the pateli. I am grateful to Dr. Rajendra Joshi for this account.

78. Interview, Dalpat Khan, Alwar, 22 Sept. 1994.
79. Akbar also married Hasan Khan's daughter. Muhammad Makhdum, *Arzang Tijārah*, 8.
80. Samuel N. Eisenstadt, *The Political System of Empires* (New York: Free Pres 1969), 10–12.
81. M. Athar Ali maintains that the Mughal polity reconciled opposing principl This included the absolute and semidivine sovereignty of the emperor, an in mense centralization, and the mansabdari system that was a unique and "u rivalled device for organizing the ruling class" with a normative framewo The latter involved the creation of a composite nobility. "Towards an Interp tation of the Mughal Empire," in *The State in India, 1000–1700*, ed. H. Ku' (Delhi: Oxford University Press, 1989), 263–77. Kulke refers to this posit as representing "the Indian historiographical model of the pre-modern sta "Introduction: The Study of the State in Pre-Modern India," in ibid., 1–
82. Stephen P. Blake, "The Patrimonial-Bureaucratic Empire of the Mugha *Journal of Asian Studies* 39 (1979): 79; Susanne Hoeber Rudolph and Lloy Rudolph, "The Subcontinental Empire and the Regional Kingdom in Ind State Formation," in *Region and Nation in India*, ed. Paul Wallace (New De Oxford and IBH, 1985), 40–59; Heesterman, *The Inner Conflict of Tradit* 166–67; Streusand, *Formation of the Mughal Empire*, 34–35, 72, 74. F critique of "Western" scholars, see M. Athar Ali's "Mughal Polity–A Crit of "Revisionist" Approaches," *Indian History Congress Proceedings*, 52nd sion, 1991–92, 303–12. For an excellent review of the literature, see Herm Kulke, "Introduction: The Study of the State in Pre-modern India," in *State in India, 1000–1700*, 1–47. Peter Hardy and John F. Richards seei affirm Blake's model.
83. In particular, Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam's criticism is dire against Tapan Raychaudhuri's and Irfan Habib's contributions to *The C bridge Economic History of India*, vol. 1, ed. T. Raychaudhuri and I. H (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Alam and Subrahmai argue that the Marxist (and nationalist) perspective of these historians n them describe the Mughal Empire "as a vast, relatively uniform and centra fiscal system, based on the collection of agrarian revenue" (13). They poi that these writers, along with John F. Richards, reflect the influence of the- of the British administrator-historian W. H. Moreland, *The Agrarian Syst Moslem India*. Thus the colonial state is projected backward onto th

sixteenth century. Introduction to *The Mughal State, 1526–1750*, ed. M. Alam and S. Subrahmanyam (Delhi: Oxford University Press, 1998), 1–71.
Richards, *The Mughal Empire*.
David Ludden, *An Agrarian History of South Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition*, 162.
Streusand, *Formation of the Mughal Empire*, 14, 152; Iqtidar Alam Khan, *The Political Biography of a Mughal Noble, Mu'nim Khan Khan-i Khanan, 1497–1575* (New Delhi: Orient Longman, 1973), xvi.
M. Athar Ali, "Towards an Interpretation of the Mughal Empire," 263–77.

Chapter 6

The criminality of entire groups was not merely a product of colonial rule. Behind the conceptualization were specifically English ideas that emerged from the Industrial Revolution, which created a large working class in England. The poverty and destitution of this class was widely regarded as the source of crime and revolution. The English experience intersected with theoretical developments. Evolutionary theory fostered by Darwinism and the Enlightenment notion of rationality foregrounded the idea of progress. All societies were placed on and evaluated in terms of a single evolutionary scale. Simultaneously, ethnology dominated by evolutionism became concerned with the classification of the human race in terms of racial types and segments with physical and behavioral characteristics. Wilhelm Koppers, "The Historical Basis of Ethnology," in *Essays in Ethnology*, ed. and trans. John V. Ferreira, J. V. Ferreira, S. Fuchs, and K. Kloster-Maier (New Delhi: Reliance, 1987), 18. For an example, see Herbert H. Risley, *The People of India* (London: W. Thacker, 1915).
See Sanjay Nigam, "A Social History of a Colonial Stereotype: The Criminal Tribes and Castes of Uttar Pradesh, 1871–1930," Ph. D diss., University of London, 1987. I am grateful to Sanjay Nigam for access to his dissertation.
For details see my "Criminality or Community: Alternative Constructions of the Mev Narrative of *Dariya Khan*," *CIS* n.s. 25 (1991): 57–84. Also K. D. Erskine, *Rajputana Gazetteers: The Western Rajputana States Residency, and the Bikaner Agency*, vol. 3A (Allahabad: Pioneer Press, 1909); Stewart N. Gordon, "Bhils and the Idea of a Criminal Tribe in Nineteenth-Century India," in *Crime and Criminality in British India*, ed. Anand A. Yang (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 128–39; Meena Radhakrishnan, "The Criminal Tribes Act in Madras Presidency," "Surveillance and Settlements Under the Criminal Tribes Act in Madras," *IESHR* 26 (1989): 269–96 and 29 (1992): 71–98; Marie Fourcade, "Les denommees 'Tribus Criminelles,'" *Puruṣartha* 6 (1993): 245–59.

4. The princely states were given blanket powers vis-à-vis the criminal tribes i their areas. See *Rules for the Guidance of the Indian States in Rajputana an Central India for the Control and Reclamation of Criminal Tribes*, RA Mi: no. 14, 1911. The Criminal Tribes Act (CTA) of 1924 was repealed only l the CTA (Repeal Act) of 1952. In 1952 the Rajasthan Habitual Offende Ordinance was passed, which decriminalized groups. It defined as a habitu offender any person who committed an offence three times.
5. Anand A. Yang, "Introduction: Issues and Themes in the Study of Historic Crime and Criminality: Passages to the Social History of British India," a "Bengali Bandits, Police, and Landlords after the Permanent Settlement," bc in *Crime and Criminality in British India*, 1–47.
6. See Cohn, "Notes on the Study of Indian Society and Cultures," in *Structi and Change in Indian Society*, 3–28.
7. See, for instance, the works of P. W. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*; M. Sherring, *Tribes and Castes of Rajasthan* (Delhi: Cosmo, 1975); Alexan Cunningham, *Report of a Tour in Eastern Rajputana in 1882–83*, Archaeo' ical Survey of India (Series), vol. 20 (Varanasi: Indological Book House, 1' [1885]); William Crooke, *Tribes and Castes of the North Western India*, vo (Delhi: Cosmo Publications, 1975); and Crooke. *Natives of Northern In* Risley, *The People of India*; R. V. Russell, *The Tribes and Castes of the Cen Provinces of India* (London: Macmillan, 1916); W. W. Hunter, ed., *Imp Gazetteer of India*, 27 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1908); Denzil Ibbet *Panjab Castes: Castes and Tribes of the People of Punjab* (Delhi: Cosmo, 19
8. Malinowski's claim that ethnography is a science has come under att Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, 11. See James Clifford, intro tion, and Talal Asad, "The Concept of Cultural Translation in British S Anthropology," both in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethn phy*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of fornia Press, 1986), 1–26, 140–64.
9. Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in *Anthrop and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), 18; Said, *Orientalism*; Inden, *Imagining India*.
10. See Evans-Pritchard, *Nuer*.
11. Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford C Stanford University Press, 1988).
12. A method formulated by Roman Jakobson, "Two Aspects of Languag Two Types of Linguistic Disturbances," in *Fundamentals of Languag* R. Jakobson and M. Halle (The Hague: Mouton, 1956), 55–82.
13. On Powlett, see 90–92 FC, FD, GOI, Natl. Archives of India, New (NAI), 11 Sept. 1857. A year later intimation was sent that he had not yet j college, 3319–24 FC, FD, NAI, 31 Dec. 1858. Powlett was appointed as

agent to the AGGR, and OPA and PA (from 3 Dec. 1870) to the ERSA, which was later amalgamated into the Jaipur Residency. See Rajputana no. 147 (no 2039P Fort William, 28 Nov. 1870), Political Branch, RA no. 12-Alwar (New). Following his work in Alwar he was promoted to the rank of colonel. Powlett was PA in Rajputana in 1881–84, 1886–89, and 1889– 92. See Erskine, *Rajputana Gazetteers: The Western Rajputana States Residency, and the Bikaner Agency*.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 38, emphasis added.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 42–43.

Rajputana Gazetteer, vol. 1 (Calcutta: Office of Superintendent, Government Printing India, 1879), 165, emphasis added.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 38.

Rajputana Gazetteer, 165; also Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 22.

RA File no. 79.

Skinner, *Tashrīh-ul-Aquām*, 71–77. Irfan Habib maintains that this is a text derived from brahmanical sources. Personal conversation, Aligarh, 1 Oct. 1997.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 40.

ASSR, 19; Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 5; and *Imperial Gazetteer of India*, vol. 9, 165– 66.

Watson and Kaye, "Mewatees," in *The People of India*, vol. 4, entry 202.

Quoted in Crooke, *Tribes and Castes*, vol. 3, 490, emphasis added.

Rajputana Gazetteer, vol. 1, 165; Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes nd Sects* (Calcutta: Temple Press, 1896), 252; and Crooke, *Natives of Northern ndia*.

aulkner, *An Historical Sketch*, 32.

bbetson, *Panjab Castes*, 179.

herring, *Tribes and Castes of Rajasthan*, 90.

lexander Cunningham, *Report of a Tour in Eastern Rajputana in 1882–83*, '. Varying accounts are available on the question of Meo "origin." Although ey are considered in the file on the *Imperial Gazetteer* article on the Meos d Mewat, the alternative answers are sidelined. Clearly, some of them would ve refuted the idea that the Meos were an indigenous, aboriginal, and "Dra-dian" tribe. In other words, ethnographic construction involved the selection one from a multiplicity of histories, this selection being contingent on the age being constructed in the present.

e fluidity of the caste system has been emphasized by Chris A. Bayly. The ctice of hypergamous marriages was common, and Rajputs married low-te women and also kept concubines. *Indian Society and the Making of the ish Empire, The New Cambridge History of India*, 2.1 (1987), 11–12. Dirk A. Kolff describes the Rajputs as an open status group until the sixteenth ury. *Naukar, Rajput, and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour*

Market in Hindustan, 1450–1850 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 71–74, 82–84, 153–56. The Punjab Census of 1901 reports that intermarriage between castes was quite common.

31. S. H. M. Rizvi, *Mina: The Ruling Tribe of Rajasthan* (Delhi: B. R. Publishing, 1987), 27. Shakur's *Tarīkh Mev Chatrī* rejects the Meo origin from the Minas thesis, pointing out that one jati cannot be considered the source of another.
32. The *Pālon kā jas* refers to the marriages of Prithi Mal of Patan, Chakmal of Chahal, Atmal of Silkho, and Todar Mal of Dabak with Mina women.
33. Risley, *The People of India*, 49; William Crooke, *Natives of Northern India*, 143.
34. Quoted in Sherring, *Tribes and Castes of Rajasthan*, 78.
35. Marianna Torgovnic, *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
36. *Imperial Gazetteer*, vol. 12, 405.
37. *BSAR*, 26; Drake-Brockman, *Muttra: A Gazetteer* (Allahabad: Government Press, 1905), 20, emphasis added.
38. *Report mardumshumārī Rāj Mārwār* (Hindi), vol. 1 (Jodhpur: Vidyapeeth, 1895), 110.
39. S. L. Sharma, "Structural Continuity in the Face of the Cultural Change," *Eastern Anthropologist* 22 (1969): 148; S. L. Sharma and R. N. Srivastava, "Institutional Resistance to Induced Islamization in a Convert Community—An Empiric Study in Sociology of Religion," *Sociological Bulletin* 16 (1967): 75.
40. Hashim Amir Ali, *The Meos of Mewat*, 78.
41. Haig, *Cambridge History of India*, vol. 3, 72, 88–89; Wink, *Al-Hind*, vol. 1, 164.
42. Pratap Aggarwal, "A Muslim Sub-caste of North India: Problems of Cultural Integration," *EPW* 1 (1966): 159–61, and his "Changing Religious Practices: Their Relationship to Secular Power in a Rajasthan Village," *EPW* 4 (1969): 547–51, emphasis added.
43. Aggarwal, *Caste, Religion, and Power*, 41.
44. Interview, Alwar, 31 March 1990.
45. Muhammad Ashraf Khan, *Miyo quam aur Mewāt* (n.p.: 1909).
46. The sixteen cases of "depredations," "aggression," and "robbery" reported tc Lockett were committed partly by Rajawat Rajpoots and partly by the Minas In Alwar certain Mina gangs set fire to villages, plundered, destroyed wells burned children, and carried off animals, women, jewelry, clothes, and weap ons. Lockett, *Narrative of a Journey from Bhusawar in Bharatpur Territory to Part of North Western States (Ajmer)*, Foreign Department Miscellaneous Rec ord no. 272, Files of the Rajputana Agency, National Archives of India, 35–3(
47. Lockett, *Narrative*, 76, 345–46.
48. OAGGR, FC, FPF, no. 425, 26 Dec. 1851, furnishes information regardir criminal cases; the secy. of state comments on the "outlawed Bheels an

Meenas in Nahir Hills." Dispatch from Court of Directors, no. 8, 13 Feb. 1850.

49. Captain Denny, Supt. Neemuch, to Major Eden, Officer Commanding Neemuch, no. 268 of 1859, Mt. Aboo, 8 June 1859, FPF. Sir H. M. Lawrence recommended that a body of one thousand troops be dispatched. OAGG to SGOI, no. 37, 14 July 1855.
50. Major Brooke's report on the state of Mina districts refers to the Kherar as the parent country of the Minas where "every Meena . . . is or has been a robber." OPA, Harowatee, to Major Eden, OAGGR, Camp Deolee, no. 45, 19 Nov. 1859; Punjab Police Report, Legis. Dept. Progs., no. 54, Nov. 1871; and Lawrence's report, which shows British agitation over the Minas afer 1857 as they are said to stop all traffic on highways, rob camel loads of opium, and are active all over Rajputana. OAGGR to SGOI, Camp Ajmere, no. 6 of 1859, FPF, 16 Dec. 1859, 247–58.
51. Colonel Hervey, General Supt., to C. U. Aitchinson, SGOI, FD no. 1160A, Report on the Operation of the Thugee and Dacoitie [Thagi and Dakaiti] Dept. in the Native States, 1868, 12, 35. Statement C mentions 21 classes of Minas who are responsible for dacoities between 1864 and 1868. See also C. U. Aitchinson, *A Collection of Treaties, Engagements, and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries*, vol. 3 (Calcutta: Office of Superintendent, Government Printing India, 1892), 77, 130.
52. The Mewatis are absolved by the Annual Police Reports of 1868 and 1869. Legis. Dept. Progs., no. 79-88, Nov. 1871. See also F. O. Mayne, Insp. Genl. of Police, to Secy., North Western Provinces, 28 May 1867. Legis. Dept. Progs. no. 57, Nov. 1871. Also note on "criminal tribes," 2 Feb. 1870, Legis. Dept. Progs., no. 48, Nov. 1871.
53. Hervey's report 35, 51. Enclosure no. 5, report of Lieutenant Blair, Asst. Gen. Supt. for the States of Rajpootana, 1866.
54. See ERSA no. 66, 1912.
55. ERSA file no. 215, 1934.
56. J. C. Brooke indicates his fear that tension between the Maharao Raja and Cadell, PA, might induce Minas to plunder highways. Camp Dhola, 27 March 1871, RA file no. 12, 204.
57. Legis. Dept. Progs. of May 1911. See the report of GGB Isaacs, SP, Ferozpur, 24 June 1908, Home (Police) Dept., no. 104. Several United Provinces gazetteers also describe the Mewatis as "thieves." See, for instance, Drake-Brockman, *Gazetteer of the Eastern Rajputana States: Bharatpur, Dholpur, Karauli* (Ajmer: 1905); and E. B. Joshi, *Moradabad.* Jats and Gujars are referred to in like terms. Further, it is not unlikely that in the eighteenth century disintegration that followed the invasions of Nadir Shah and Ahmed Shah Abdali, Mewati gangs may have indulged in "predatory activity," just as Jat, Gujar, Maratha, Pindari, Rohilla, Sikh, and Afghan gangs did.

58. See Lockett, *Narrative*, 75–76, 80–81, 208, 233, 238–39.
59. Sanjay Nigam, "Disciplining and Policing the Criminals by Birth," pt. 1, "The Making of a Colonial Stereotype: The Criminal Tribes and Castes of North India," *IESHR* 27 (1990): 131, emphasis in original.
60. *Report mardumshumārī Rāj Mārwār*, vol. 1, 115.
61. ED, vol. 3, 104n.
62. Contrast the enumeration in Saraswat Ravat, *Mīnā itihās* (Hindi) (Jaipur: Ajanta, 1976).
63. See Hervey's report, 44–45.
64. A. L. Raj, "Ideology and Hegemony in Jharkhand Movement," *EPW* 27 (1992), 200; also the writings of Verrier Elwin such as *The Baiga* (London: John Murray, 1939), esp. 76–130, and *The Agaria* (Calcutta: Oxford University Press, 1942), 121–22, 267–68.
65. Annual Police Reports no. 73, 105, Legis. Dept. Progs., 1871.
66. Compare Crooke, *Tribes and Castes*, vol. 3, 485, and Legis. Dept. Progs., nos. 101, 102, and 106.
67. Hervey's report, 5–6n, 34, 43.
68. Recorded at Alwar on 30 Sept. 1987.
69. *Dariyā Khāñ* is close to Kallol's *Ḍholā Mārū rā duhā*, a narrative of the thirteenth to fourteenth century. Kesri Singh, "Translation of Dingal Poetry," typescript.
70. The reference is to eight *pahar* into which the day is divided.
71. Panhora is situated in the present Rajgrah subdivision of Alwar district, where there is a high concentration of Minas.
72. Sharr-uddin Shamsh agrees with this position. *The Meos of India: Their Customs and Laws* (New Delhi: Deep and Deep, 1983). Norman P. Ziegler argues that marriage was an important instrument in fifteenth- and sixteenth-century Rajasthan politics for the building of alliances and the settlement of *vair* (hostilities). "Marvari Historical Chronicles: Sources for the Social and Cultural History of Rajasthan," *IESHR* 13 (1976): 219–50, and "Some Notes on Rajput Loyalties during the Mughal Period," 242–84.
73. David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1968), 6.
74. The antagonism between the Meos and the Minas is also referred to in *Ghurcharī Mev Khāñ*, where the Baghora Meos are described as being constantly upset by the plundering Minas. The people of Kishangarh Bas go to the mukhiya (headman) of Baghora and request that a chaukidar (watchman) be appointed. Subsequently, a Meo called Khuda Baksh is appointed.
75. Personal interview, M. Subban, Delhi, 12 Aug. 1990.
76. Crooke, *Natives of Northern India*, 143, and Crooke, *Tribes and Castes*, 490; *Imperial Gazetteer*, vol. 12, 405.

Chapter 7

1. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition*; Shulman, *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*; Stein, *Peasant, State, and Society in Medieval South India*; Stein, "All the King's *Mana*, 133–88; Stein, "State Formation and Economy Reconsidered," *Modern Asian Studies* 19 (1985): 387–413; Richard G. Fox, *Kin, Clan, Raja, and Rule* (Berkeley: University of California Press, 1971); Inden, *Imagining India*.
2. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983), chap. 2.
3. See John L. Austin's *How to Do Things with Words* (Boston: Harvard University Press, 1975), 3.
4. The battle was fought in Ramgarh tehsil, twenty miles from Alwar. Gehlot, *Rajputānā kā itihāsa*, vol. 3, 239.
5. G. B. Malleson, *The Decisive Battles of India* (Jaipur: Aavishkar Publishers, 1986).
6. See Edward Haynes, "Imperial Impact on Rajputana: The Case of Alwar, 1775–1850," *Modern Asian Studies* 12 (1978): 419–53.
7. C. A. Bayly, introduction to *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770–1870* (Delhi: Oxford University Press, 1992), 17.
8. P. W. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 20, 14, 37, 2; *Imperial Gazetteer*, vol. 13, 314.
9. Haynes points out that the Alwar ruler was also seeking to extend his support base to the less-traditional kinship sectors and gave fifteen out of twenty-four new jagirs to non-*barah-kotri* families, that is, to Rajputs not part of the kinship elite. "Imperial Impact on Rajputana," 23.
1. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 131–32.

Velcheru Narayana Rao points out that martial epics dealing with themes of heroism and masculinity were popular among the landed castes, while the left-handed castes had women-centered epics in which the female hero died not in battle but through self-immolation. "Tricking the Goddess: Cowherd Kaṭāmarāju and Goddess Gaṅga in the Telugu Folk Epic," in *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, ed. Alf Hiltebeitel (Albany: State University of New York Press, 1989), 105–21.

M. F. O'Dwyer cited in Wylie Settlement, Ramgarh Nizamat, vol. 1, Alwar Archives. Indeed the *dahrī*, or flooded alluvial catchment valleys, of Ramgarh were regarded as the most fertile areas in the state, particularly the tract watered by the Chudh Sidh stream.

Kāṭh koyṛā was a common instrument of torture used by the revenue administration of the princely states. The feet of the defaulting offender were pinned down by iron fastenings and he was beaten with a whip.

14. The worship of ancestors suggests a heroic cult popular among Rajputs, as Harlan points out. Paper presented on hero stones to Workshop on Framing, Narrative, Metaphysics, and Perception, Israel Academy of Sciences, Jerusalem, 23–27 May 1999. Memorial stones among Rajputs go back a thousand years as Chattopadhyaya shows. Goetz suggests their derivation from the *govardhanas*, or tribal memorial pillars of central India, Rajasthan and Gujarat, that are associated with a cult of dead. *The Making of Early Medieval India*, chap. 5.
15. See, for instance, Max Gluckman, "The Kingdom of the Zulu of South Africa," and E. E. Evans-Pritchard, "The Nuer of the Southern Sudan," both in *African Political Systems*, ed. Meyer Fortes and E. E. Evans-Pritchard (London: Oxford University Press, 1940), 25–55, 272–96.
16. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses* (London: Cohen and West, 1940).
17. A colonial text describes the Khanazadas as "originally Goojars, but [they] were converted to the Mussulman faith in the time of the Emperor Aurangzeb, and are said to have taken their rise from the issues of the Pathans' intercourse with Goojur women. Khan is the title that every Pathan (or Afghan) assumes; hence Khan Zada, the khan's offspring, or literally, sons." Watson and Kaye, "Khan Zada," in *The People of India*, vol. 7, entry 347.
18. Abdul Shakur, *Tarīkh Mev Chatrī*, 5.
19. *Punjab* DG vol. 4A, *Gurgaon District, 1910*, 83.
20. ASSR, 21.
21. Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 99.
22. The Baniya is mocked in another verse, "A standing Baniya is like one lying down / one lying down is like one dead" (*kharo baniyā paro barobar parā mar kī jāt*).
23. Tanvar refers to the Meo clans claiming to have emerged from the Tanva Rajput vansh and descended from Arjuna.
24. That is, watch your position in the Alwar State.
25. The word "*dvīp*" is used to mean subcontinent.
26. Harlan mentions that in older Rajput genealogies some lineages attached *pa* (literally protector) to their name instead of or in addition to *sinh* (lion). The ruler was responsible for internal security and also for guarding the safety and virtue of women. Hence the emphasis on Rajput chivalry in narratives. Several stories describe the rescue of women from lustful marauders. *Religion an Rajput Women*.
27. Bruce Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle* (Berkeley: University of Californi Press, 1991). Ruth Katz Arabagian holds that the cattle-raiding myth is relate to that of bride-stealing. The booty in both cases is feminine and suggests th

masculine orientation of Indo-European pastoral nomadic groups and their warrior ideologies. "Cattle Raiding and Bride Stealing," *Religion* 14 (1984): 107–42.

'8. The author of the elegy is a Charan contemporary of Bakhtawar Singh called Baraith Ummaid Ram. Personal conversation, Badridan Godan of Harmara, 17 Feb. 1997.

-9. *ASSR*, 25.

). Iman-ud-Din, the former nawab of Loharu, informed me that Ahmad Baksh urged Musi to commit sati so that her son would inherit a portion of the kingdom of Alwar. Loharu was a small principality that remained after the British appropriated the nawabdom of Firozpur Jhirka. The takeover was accomplished on grounds of the murder of Colonel Fraser by Nawab Shams-ud-Din, the son of Qutb- ud-Din Loharu. Personal interview, 28 Dec. 2001.

The conjoining of the sun and moon, which occurs two or three times a year on this occasion, is characterized by a fluidity of power and is regarded as suitable for making dana (gifting) and enhancing *puṇya* (merit). In popular worship *yajña*, or sacrifice, might be displaced by *yātrā*, or pilgrimage. On this theme see Ann Grodzins Gold, *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims* (Delhi: Oxford University Press, 1989 [1988]). The Khandoba cult of Maharashtra is a similar Shaivite festival. For a description see Günther D. Sontheimer "King Khaṇḍoba's Hunt and His Encounter with Banai, the Shepherdess," in *Flags of Fame*, 19–80.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 153. There was a degree of conciliation also. A state report mentions the transfer of the estates of Nangal Chirapnda with the goddess temple adjoining Kaulani to the Nai Meos, which led to a hereditary feud with the Baghora clan. O'Dwyer cited in Wylie Settlement, Ramgarh Nizamat, vol. 1, Alwar Archives.

ASSR, 25.

See Lockett, *Narrative*. In a later period the Ramgarh area included 124 villages with an acreage of 109,282 according to M. M. L. Currie, *Alwar State Settlement Report*, Finance 26, 284f/B, no. 5878, Alwar State Records, Rajasthan State Archives, Bikaner.

Lockett, *Narrative*, 29–30.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 22.

Haynes, "Imperial Impact on Rajputana," 447.

ASSR, 25.

Faulkner, *An Historical Sketch*, 32.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 37.

This and the following passage are from Lockett, *Narrative*, 30.

Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars*, 14.

43. Lockett mentions that revenue collection had fallen from 2.5 million rupees in Bakhtawar Singh's time ("when the Mewattees were kept in very good order") to 1.8 million rupees in Banni Singh's time. *Narrative*, 26–31. Lockett records that Thakur Nahur Singh and his brother Simboo Singh farmed twelve villages around Hursorah for twelve hundred rupees, half of which was to be remitted. He mentions the corresponding figures of Abul Fazl's *Ain-i Akbari*, where it is described as one of the mahals of Alwar Sarkar with a revenue of 227,046 dams, or 5,677 rupees. Not only has the rent collection doubled since the Mughal period but Nahur Singh is said to have had a very "bad" character, so that he was even imprisoned briefly but was later given back his farm. Lockett describes how his return alarms the inhabitants of Hursorah particularly the numerous cloth printers who deserted the town so that not a single individual out of three or four hundred was to be found when he sent for some specimens of the quilts and counterpanes manufactured there. Lockett, *Narrative*, 42–43, 35, 186.
44. *Imperial Gazetteer* (Oxford: Clarendon Press, 1908), vol. 20.
45. Norbert Peabody, "*Kotā mahājagat*, or the Great Universe of Kota: Sovereignty and Territory in 18th-Century Rajasthan," *CIS* 25 (Jan. 1991): 29–56.
46. Richard Fox's introduction to a volume of a Duke University seminar describes the "application of European notions of the state to India, Africa, and other traditional polities" as an example of intellectual imperialism. The image of the state derived from European historiographical models of the absolutist and nation state saw polity "in terms of fixed boundaries and territorial administration, with recognized sovereignty and centralized authority, and with a monopoly of coercive force." Non-Western polities were seen "as state-less, acephalous, or tribal. This led to binary classifications of status and contract, societas and civitas, and so on." The "Eurocentric notion of the state" focuses attention on classifications of polity rather than the processural development of state organization. Fox adds that "it has ruled out kinship, caste or ethnicity as an important adjunct of certain forms of state." Introduction to *Realm and Region in Traditional India*, ix–xxv.
47. For a review and critique of oriental despotism, the Asiatic mode of production, and the debate around feudalism, see Romila Thapar, *From Lineage to State*, chap. 1; Kulke, introduction in *The State in India, 1000–1700*, 1–47; Rudolph and Rudolph, "The Subcontinental Empire and the Regional Kingdom in Indian State Formation," in *Region and Nation in India*, 40–59.
48. Aidan W. Southall, *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination* (Cambridge: W. Heffer, 1956); Clifford Geertz, "Politics Past, Politics Present — Some Notes on the Uses of Anthropology in Understanding the New States," *Archives Europeene de Sociologie* 8 (1967): 1–14, and *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*.

49. Fox, *Kin, Clan, Raja,, and Rule,* and introduction to *Realm and Region in Traditional India*, ix–xxv; Burton Stein, "The Segmentary State in South Indian History," in *Realm and Region in Traditional India*, 3-51; Stein, *Peasant State, and Society in Medieval South India*, chap. 7.
50. Stein, "State Formation and Economy Reconsidered," *Modern Asian Studies* 19 (Feb. 1985): 387–413. See also his earlier piece, "The Segmentary State in South Indian History," and the subsequent *Peasant, State, and Society in Medieval South India*, chap. 7, and "The Segmentary State: Interim Reflections," in *From Kingship to State: The Political in the Anthropology and History of the Indian World*, ed. J. Pouchepadass and H. Stern, *Puruṣārtha* (1991): 217–38.
:1. Mayaram, *Resisting Regimes*, chap. 1.
·2. Henri Stern, "Power in Traditional India: Territory, Caste, and Kinship in Rajasthan"; M. S. A. Rao, "Rewari Kingdom and the Mughal Empire"; Bernard S. Cohn, "African Models and Indian Histories," all in *Realm and Region in Traditional India*, 52–78, 79–89, 90–113.
3. Dirks, *The Hollow Crown*, 129.
4. Peabody, "*Kotā mahājagat*," 32–34.
5. Ronald B. Inden, "Ritual, Authority, and Cyclic Time in Hindu Kingship," in *Kingship and Authority in South Asia*, 41–91.
5. Peabody, "*Kotā mahājagat*," 39.
7. See Tambiah, "The Galactic Polity in Southeast Asia," 252–86.
3. This and subsequent quotations are from Peabody, "*Kotā mahājagat*," 47, 50, 43, 54.
). Dirks, *The Hollow Crown*, 10.
). Fox's remarks on the Scottish Highlands as part of the "realm" lead one to conclude that the European absolutist state might also be more complex than has hitherto been allowed.

Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime," in *Bringing the State Back In*, ed. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (Cambridge University Press, 1985), 169–70.

Reiner Tom Zuidema, *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of Capital of the Inca*, International Archives of Ethnography, trans. Eva M. Hooykaas (Leiden: E. J. Brill, 1964).

Chapter 8

. *jitnā dauṛā des kā sabkā maiṇe liyā gāñvrā toṛ/jamā bharenā rāj kī mosū ghāto raho āmoṛ*

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 129.

Selections from the Papers of Lord Metcalfe, ed. John William Kaye (London: Smith, Elder, 1855), 77.

4. Lawrence's report to Secy., GOI, 4 March 185 ·ed in *BSAR*.
5. *Final Settlement Report of the Bharatpur State*, typescript, 1932, 8.
6. The following account draws from William Dalrymple, *City of Djinns* (London: Harper Collins, 1993), 108–42.
7. In the Meo and Jat areas two-thirds of the land was cultivated by proprietors themselves. Of the remainder 30 percent was held by tenants with rights of occupancy, who seldom paid any rent except to the government. Tenants-at-will usually paid their rents in cash. Channing, *LRSGD*. The following account draws considerably from this work.
8. Cited in Channing, *LRSGD*, 6; J. Wilson, *Report on the Revision of Mr. Channing's Settlement*, 1881, 5. Nuh was settled as early as 1808–9.
9. Later it was recognized that Mewat "had suffered from over-assessment in earlier times and much of it was heavily mortgaged." Channing conceded that the Meos had "suffered most from the misfortunes which have befallen the district" and that the realization of a heavier revenue than that which people had been accustomed to paying had added to the difficulties in 1877–81. But the old rate of Rs 2 per acre was retained by Channing and a further enhancement made from Rs 126,657 to Rs 149,085 or 18 percent, rates much higher than were prevalent in most parts of Punjab. Channing, *LRSGD*, 10–11, 13–14.
10. Amitav Ghosh and Dipesh Chakrabarty, *Correspondence on Provincializing Europe*, Amitav Ghosh Web site (Delhi: Permanent Black, forthcoming).
11. *BSAR*, 25.
12. FPF 492-P (S)/33, Crown Representative Papers, India Office Library, 75.
13. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 153.
14. *ASSR*, 25.
15. Maulvi Mohumed Fuzuloolla Khan, Diwan of Alwar to Captain Eden, PA, Jaipur, 27 Nov. 1857, RA file no. 42, Dec. 1859.
16. General Lawrence and Lieutenant Newall, *Narrative of Mutiny in Rajputana, 1858–59*, RA, 34 Mutiny, 1858–59, 19.
17. *ASAR* 1910–11, 10.
18. See S. A. A. Rizvi and M. L. Bhargava, eds., *Freedom Struggle in Uttar Pradesh (FSUP)*, Source Material (Uttar Pradesh: Information Department, Publications Bureau, 1959); Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, 118, 141, 321.
19. Secret Consultations, FD, 18 Dec. 1857. Also C. Chester, Commander IV Division to O'Brien, Offg. Commander, Allahabad Garrison, 7 Sept. 1858, Secret Consultations, FD no. 156.
20. *Punjab DG* vol. 4A, *Gurgaon District, 1910*, 24.
21. Stokes, *The Peasant Armed*, 123–24, 218.
22. Lawrence and Newall, "Narrative of Mutiny in Rajputana," RA, 1858–59, 2.

23. Rahim Khan, *The Meo Martyrs of 1857* (Hindi) (Delhi: All India Meo Sabha, n.d.).
24. Heesterman, like Bayly and Wink, uses the concept of an inner frontier to suggest areas that remained beyond the control of centralized polities. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition*, 170–75.
25. Recorded from Chajju, Nagar, Bharatpur, 10 March 1991.
26. I am grateful to Iqbal Hussain, Aligarh Muslim University, for sharing with me his research on 1857.
27. Kunwar Mohammad Ashraf, "Muslim Revivalists and the Revolt of 1857," in *Rebellion 1857: A Symposium*, ed. P. C. Joshi (Delhi: People's Publishing House, 1957).
28. O'Dwyer mentions the spread of the influence of Wahabi tenets among the Meos from the sect's center in the Pahari tehsil in the late nineteenth century. *BSARCT*, 27. Stephen Fuchs's statement that the Wahabis kept aloof from the Movement of 1857 is incorrect. *Godmen on the Warpath: A Study of Messianic Movements in India* (Delhi: Munshiram, 1992), 269.
29. Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars*, 296–97.
30. Editor's concluding note in Stokes, *The Peasant Armed*, 226. Elsewhere a faction of Mewatis attacked a group supporting Bahadur Shah that had captured the treasure the British had abandoned at Gurgaon.
31. Information in this and the following paragraph is from Ghosh and Chakrabarty, *Correspondence on Provincializing Europe*, Amitav Ghosh Web site.

Chapter 9

1. Eric Hobsbawm, *Bandits* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1969), 13.
2. Hobsbawm, *Bandits*, 15–16n. Hobsbawm's comments are not unlike Barrington Moore's thesis on the absence of agrarian protest, "submissiveness," and the "apparent political docility of the Indian peasantry." In his view "caste spells indifference to national politics." Barrington Moore Jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (London: Allen Lane, Penguin, 1967 [1966]), 330, 335, 339. Dipesh Chakrabarty points out that Ranajit Guha challenged the usage of the political as it had been deployed in "received traditions of English- language Marxist historiography." Chakrabarty argues that a historicism underlay Hobsbawm's analysis, which was grounded in evolutionist paradigms of the nineteenth century. Guha in explicitly critiquing the idea of peasant consciousness as "prepolitical" suggested that the nature of collective action by peasants in modern India stretched the category of the "political" far beyond the boundaries assigned to it in European political thought. Chakrabarty, "Introduction," *Provincializing Europe*:

Postcolonial Thought and Historical Difference (Princeton: Princeton University Press, 2000).
3. Anand A. Yang, introduction to *Crime and Criminality in British India*, 1–47.
4. Sarat Chandra Mitra, "On the North Indian Folklore about Thieves and Robbers," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1 (1895); David Shulman, "On South Indian Bandits and Kings," *IESHR* 17 (1980): 283–306.
5. Richards and Rao, "Banditry in Mughal India," 95–120.
6. M. S. S. Pandian, *The Image Trap: M. G. Ramachandran in Tamil Politics* (New Delhi: Sage, 1992).
7. For a discussion of the princely states see Barbara N. Ramusack, *The Princes of India in the Twilight of Empire: Dissolution of a Patron-Client System, 1914-1939* (Columbus: Ohio State University Press, 1978), and *Princes, People, and Paramount Power: Society and Politics in the Indian Princely States*, ed. Robin Jeffrey (Delhi: Oxford University Press, 1978).
8. Robert W. Stern, *The Cat and the Lion: Jaipur State in the British Raj* (Leiden: E. J. Brill, 1988), 15–16. There has been a considerable debate on the question of the applicability of the idea of feudalism to India. In the classical conception of feudalism, the state is the source of land endowments that lead to the emergence of a class of landed intermediaries. Marc Bloch's classic work saw European feudalism in terms of "a subject peasantry; widespread use of service tenement (i.e., the fief) instead of salary, which was out of the question; the supremacy of a class of specialized warriors; ties of obedience and protection which bind man to man; fragmentation of authority–leading inevitably to disorder; and, in the midst of all this, the survival of other forms of association family and state, of which the latter during the second feudal age, was to acqui renewed strength." *Feudal Society*, trans. L. A. Manyon (Chicago: University of Chicago Press, 1964). For views for and against the Indian feudalism the: see Ram Sharan Sharma, "How Feudal Was Indian Feudalism?" (revised and updated), and Harbans Mukhia, "Was There Feudalism in Indian History both in *The State in India, 1000–1700*, 48–85, 86–133. Mukhia points o that whereas European feudalism is seen as emerging from changes at the ba: of society, in India the establishment of feudalism is attributed by its protag nists primarily to state action in granting land in lieu of salary or in charity.
9. James Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, vol. 1, 155–56, 182–83, 19
10. Stern, *The Cat and the Lion*, 16, 87.
11. Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 24, 25.
12. ASSR, 27.
13. See Statement on Aitchinson's Treaties, Army Branch, File no. 133 ch/19: ASR, RSAB; and C. U. Aitchinson, *A Collection of Treaties, Engagements, a Sanads Relating to the States etc, in Rajputana in Political Relations with t*

GOI through the AGGR (Calcutta: Office of Superintendent, Government Printing India, 1892).

14. Ian Copland, *The Princes of India in the Endgame of Empire, 1917–1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
15. See Council 308/1878, ASR, RSAB.
16. ASAR 1910–11.
7. Col. J. C. Brooke, Offg. AGGR to SGOI, FD, no. 168, Mt. Aboo, 2 Sept. 1870, Rajputana Agency no. 12.
8. Cadell to Brooke, no. 133, cited in RA no. 12.
9. Cadell to AGGR, Ulwur, 1 Sept. 1870, RA no. 12, 26.
0. Duke of Argylly, Secy. of State for India, to GOI, 16 Aug. 1870, no. 203 of RA no. 12.
1. See Capt. T. Cadell, V. C., Offg. PA in ERS to Offg. AGGR, no. 166, Camp Ulwur, 1 Sept. 1870, RA no. 12.
2. See C. U. Aitchinson, Secy., FD with Governor Genl. to Col. J. C. Brooke, Offg. AGGR, no. 46 AP, 22 Oct. 1870.
3. In matters such as restoring confiscated jagirs and reinstating cavalry men, see no. 142, Purport of *khureeta* from Rao Raja of Ulwur to AGGR, 7 Sept. 1870.
4. Copland points out that later there was a sea change in the attitude of the British, who began to see the native states as the epitome of resplendent ancient traditions, martial virtues, and loyal partners of the British raj. *The Princes of India in the Endgame of Empire*, 22–27.

Stokes, *The Peasant and the Raj*, 27.

ASAR 1912–13, 3.

ASSR, 27.

Powlett, *Gazetteer of Ulwur*, 21.

ASSR, 41.

See File on Imperial Gazetteer Article, 106/1906 Alwar State (Agency), RA.

Edward Haynes, "Changing Patterns of Dispute Settlement in Eastern Rajputana during the Late 19th Century," *Journal of Asian History* 8 (1979): 152–81.

No. 131, RA no. 12.

The autumn crop gave only 200,000 *maunds* (2,799 tons) or one-fifteenth of the normal yield. The winter crop also gave only a fourth of the normal of 1,200,000 *maunds* (44,789 tons). Cattle died by the hundreds. O'Dwyer writes, "By the end of July as general panic set in among the agricultural communities, especially the Meo, who began to desert their homesteads in thousands." ASSR, 41–42.

ASAR 1928–29, 55. There were more than 3,000 chaukidars in Alwar in 1934–38.

Hobsbawm, *Bandits*, 16.

36. Prem Chowdhry, "Contours of Communalism: Religion, Caste, and Identity in South East Punjab," *Social Scientist* 24 (1996): 130–63.
37. David Hardiman, *Feeding the Baniya: Peasants and Usurers in Western India* (Delhi: Oxford University Press, 1996).
38. The Alwar state court of arms declares "*gaṛh jīte sab ḍhāy*," that is, all the fifty-two forts have been won in war. This is set against a background of a shield, swords, and a tiger. Gehlot, *Rajputānā kā itihāsa*, vol. 3, 232.
39. File no. 131 (serial no. 167) Alwar II, 1910, proposes the construction of a railway line to Tijara and Tapukra and the meter gauge from Rewari to Mathura. See index, Alwar II, Foreign Secy., no. 5976, 1919, ASR. "The Rajputana Malwa line traverses the State North-South dividing it into two equal parts while the branch line from Bandikui to Agra runs along the South-East border of the State." See *ASAR* 1913–14, 1.
40. Paul Theroux, *The Great Railway Bazaar* (Boston: Houghton Mifflin, 1975). Ramchandra Guha, for example, shows the impact on the forest policy of the Himalayan region in *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya* (Delhi: Oxford University Press, 1989).
41. Stokes, *The Peasant and the Raj*, 9–11. The Alwar's *Annual Administration Report, 1909–1910*, mentions that there are "no statistics of rail borne traffic in this State, but from local enquiries it appears that about 75,000 maunds [2,799 tons] of wheat, barley, grain, oil seed, etc., were imported from Bhartpore and British territories, and that 200,000 maunds [7,465 tons] of grain were exported to Saugar, Jhansi, Ajmere, Cawnpore, Fyzabad, Jubbulpore, Ahmedabad, Burdwan, Calcutta and Bombay."
42. Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974).
43. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
44. See on this issue the discussion by E. P. Thompson, "The Crime of Anonymity," in *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, ed. Douglas Hay et al. (London: Allen Lane, 1975), 255–344. Madhav Gadgil and Ramchandra Guha, *This Fissured Land: An Ecological History of India* (Delhi: Oxford University Press, 1992); also Ramchandra Guha, *The Unquiet Woods*, 28–61
45. Shulman, "Bandits and Other Heroes," in *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*, 365–66.
46. Shulman, "Bandits and Other Heroes," in *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*, 344, 364.
47. On this question see Eric Hobsbawm and George Rude, *Captain Swing* (London: Lawrence and Wishart, 1969), 65; see also Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*.

48. The terminology is Max Gluckman's, who writes that custom "directs and controls the quarrels through conflicts and allegiances so that despite rebellions, the same social system is re- established through widest areas of communal life and through longer periods of time." See his *Custom and Conflict in Africa* (Oxford: Blackwell, 1956), 47, and *Order and Rebellion in Tribal Africa* (New York: Free Press of Glencoe, 1963).
49. Brenda Beck describes a similar popular bardic epic, *The Brother's Story*, which captures a peasant perspective on the dynamics of rulership. Also from a living tradition, it describes a small kingdom in an interior area of Tamil Nadu around the fifteenth century. The twin brother heroes are given a land grant but refuse to pay taxes. The epic describes the king, different caste groups, and the role of the goddess who guards territory and is concerned with prosperity and fertility. The king's political powers are symbolized through a merger of divine powers, his ritual prerogatives, and his rights over a local territory and population. The story culminates in the brothers' death, which is seen to be a cause of well-being and new life. "Indian Minstrels as Sociologists: Political Strategies Depicted in a Local Epic," *CIS* n.s. 16 (1982): 35–57.
50 For an example of this argument see Ramchandra Guha, who writes, "in every ideology that legitimizes domination there is a sub-text, a legitimizing ideology of resistance." *The Unquiet Woods*, 89. It is true that forms of domination enab[l]e and structure resistance and protest. But protest comes from an altern[ati]ve ideology and mode of legitimation that questions the dominant ideology.
1. Ar.ton Blok, "The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered," *Comparative Studies in Society and History* 14 (1972):.493–503.
2. Thomas W. Gallant, "Greek Bandits: Lone Wolves or a Family Affair?" *Journal of Modern Greek Studies* 6 (1988): 269–90.
3. Paul Sant Cassia, "Banditry, Myth, and Terror in Cypress and Other Mediterranean Societies," *Comparative Studies in Society and History* 35 (1993): 773–95.

Chapter 10

. Ronald Inden comments on the orientalist construction: "The Indian mind, they tell us, is inherently imaginational rather than rational: it thinks in mythic, symbolic (that is, iconic), and ritualist, rather than in historical, semiotic and practical terms." *Imagining India*, 263–64.

Mill's famous statement went, "It is allowed on all hands that no historical composition existed in the literature of Hindus; they had not reached that point of intellectual maturity, at which the value of a record of the past, for the guidance of the future begins to be understood." Mill adds that they have no sense of geography, chronology, or history. See his *History of British India*,

vol. 2, 47, 51. On this question see also P. Saran, "A Survey and General Estimate of the Importance of Historical Sources in Regional Languages, with Reference to Rajasthan and Gujarat," *Historians of Medieval India*, ed. Hasan, 198–208.

3. It is repeated, for instance, in southern India's Vijaynagar Empire where the *nāḍus* underwent a decline. Burton Stein, *Rural India: Land ,Power, and Society Under British Rule*, SOAS Collected Papers on South Asia (London: Curzon Press, 1983).
4. Interview, Dalpat Khan, Kaulani, 14 April 1998.
5. Kumkum Sangari, Presentation on Conversion, University of Chicago, 19 April 1994.
6. Jonathan D. Hill and Robin M. Wright, "Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society," and Peter G. Roe, "The Josho Nahuanbo Are All Wet and Undercooked: Shipibo Views of the White Man and the Incas in Myth, Legend, and History," in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. Jonathan Hill, 78–105, 106–35; Wachtel, *The Vision of the Vanquished*.
7. Kolff, *Naukar, Rajput, and Sepoy*, 7, 16, 29.
8. Price, *Kingship and Political Practice in Colonial India*, 5.
9. See Mayaram, *Resisting Regimes*, chap. 1.
10. Nicholas Dirks, *The Hollow Crown*, 70.
11. Dipesh Chakrabarty, "Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism," *EPW* 30 (8 April 1995): 751–59; Ashis Nandy, "History's Forgotten Doubles," Opening Address to World History Conference, Wesleyan University, 25 March 1994, *History and Theory* 34 (1995): 44–67. On the death of history, see Jean Baudrillard, *Simulations* (New York: Semiotext[e], 1983); and Francis Fukuyama, "The End of History?" *National Interest* (summer 1989): 3–18.
12. Gyanendra Pandey, "Modes of History Writing: New Hindu History of Ayodhya," *EPW* 29 (18 June 1994): 1523–28.
13. See Shail Mayaram, "Communal Violence in Jaipur," *EPW* 28 (1993): 13–20.
14. Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
15. Nandy, "History's Forgotten Doubles," 45–47.
16. The Satyakama Jabala episode from the *Chandogya Upanishad* describes how the young boy, Satyakama, wants to enlist with a guru and is asked about his lineage. He asks his mother who his father was. She tells him that in the course of her work she visited many homes and knew many men and he must tell the guru he is Jabala's son. Shankaracharya and later commentators change the mother's response, moralizing its tenor and denuding the response of its boldness. Shankaracharya's interpretation of the story was that Jabala told her son she had forgotten to ask Jabala's dead father his lineage. Bibek Debroy

and Dipavali Debroy, *The Upanishads* (Delhi: Books for All, 1994). Daya Krishna, personal conversation, May 2003; Ranajit Guha, "The Small Voice of History," 1.

17. Ranajit Guha, "The Career of an Anti-God in Heaven and on Earth," in *The Truth Unites: Essays in Tribute to Samar Sen*, ed. Ashok Mitra (Calcutta: Subarnarekha, 1985), 301–28.
18. Gananath Obeyesekere has argued that the term "myth," which carries the implicit ideological baggage of unreason, should be replaced by alternative, indigenous terms. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
19. Barthes, *Mythologies*.
20. Koselleck, points out that prior to the eighteenth century in Europe the idea of the possibility of plural histories held sway, until it was replaced by the notion of a single history. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*.
21. Emmanuel Levinas, "The Trace of the Other," in *Deconstruction in Context*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1986); also Levinas, *Totality and Infinity: An Essay in Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 52, 55.
22. For an elucidation see Dipesh Chakrabarty, "History as Critique and Critique(s) of History," *EPW* (14 Sept. 1991): 2262–68, and Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Indian Historiography Is Good to Think," in *Colonialism and Culture*, ed. Nicholas B. Dirks (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), 353–88.
3. Dipesh Chakrabarty, in a marvelous exercise of dismantling the "hyperreal" Europe, shows how in the European context history became conflated with the idea of progress and civilization or rather the lack of these in the non-West. The construction of Europe as the source of reason and enlightenment, capitalism and modernity assisted the project of European global domination. Historical time became the measure of cultural distance that contrasted the West and the non-West. "Historicism–and even the modern, European idea of history — one might say, came to non-European peoples in the nineteenth century as somebody's way of saying 'not yet' to somebody else." Chakrabarty, introduction, *Provincializing Europe*.

Dipesh Chakrabarty, "History as Critique," 2162–66; Ranajit Guha, "The Small Voice of History," 1.

Wink, *Al-Hind*, vol. 1.

Emile Durkheim, *Primitive Classification*, trans. and ed. Rodney Needham (London: Cohen and West, 1963); Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*. Critics such as Tonkin have pointed out that Levi-Strauss sees myth as objectified thought and anonymous, a perspective that disregards the thinking subject. Elizabeth Tonkin, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral*

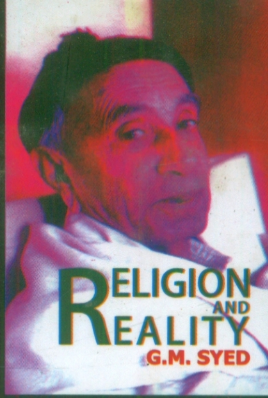
History, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 22 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

27. Tonkin, *Narrating Our Pasts*, 104–5.
28. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal," 173–93.
29. *ASSR*, 24.
30. See Kathleen M. Erndl, *Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol* (New York: Oxford University Press, 1993), 44–47. Jvala is associated with the celebrated Jalandhar pitha of the tantric texts. Jalandharipa is one of the eighty-four siddhas of Tibetan Buddhist literature. According to Agehananda Bharati this is one of the four great pithas in Buddhist and Hindu tantrism. The shrine is also connected with Gorakhnath hagiographical literature.

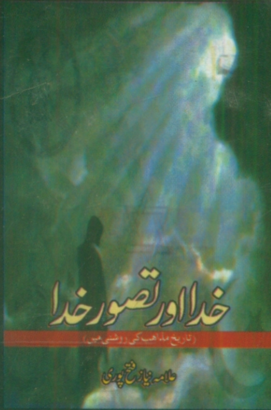
جیسا میں نے دیکھا

جی ایم سید





سامراج کی موت



ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب

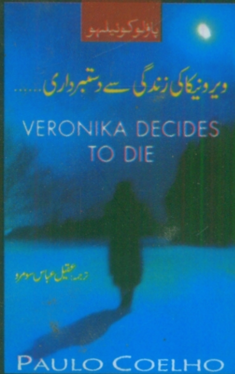
گیان چند جین

روسو اور مارکس





جمشید نایاب





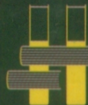
انقلاب کیوبا کی یادیں

ترجمہ: فیصل اعوان

کمیونسٹ سماج

مارکس، اینگلس، لینن





فکشن ہاؤس

ISBN 978-969-562-183-7



لاہور • حیدر آباد • کراچی •

e-mail:fictionhouse2004@hotmail.com